

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة

العدد العاشر
1993م.



بسم الله الرحمن الرحيم
توفيق
يا أيها الذين آمنوا
اصبروا وصابروا
ورابطوا واتقوا الله
لعلكم تفلحون
توفيق
صدق الله العظيم
آل عمران الآية
200



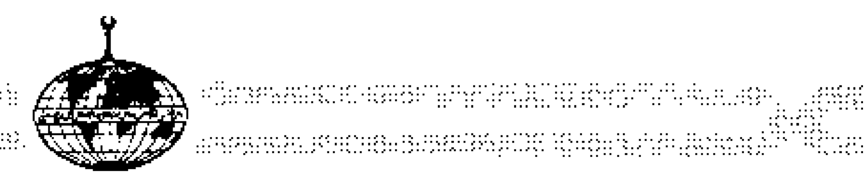
مجلة كليّة الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

العددُ العاشر

1402 من وفاة الرسول صلّى الله عليه وسلّم 1993 ميلادي

تصدرُ عن كليّة الدّعوة الإسلاميّة
الجماهيريّة العربيّة الليبيّة الشّعبيّة الإشتراكيّة العُظمى. طرابلس.



نحن عندنا الإيمان القوي بأن الإسلام هو الأرضية الصحيحة التي يمكن أن تنطلق منها كل المحاولات لحل مشكلات البشر.

الثائر المسلم معمر القذافي

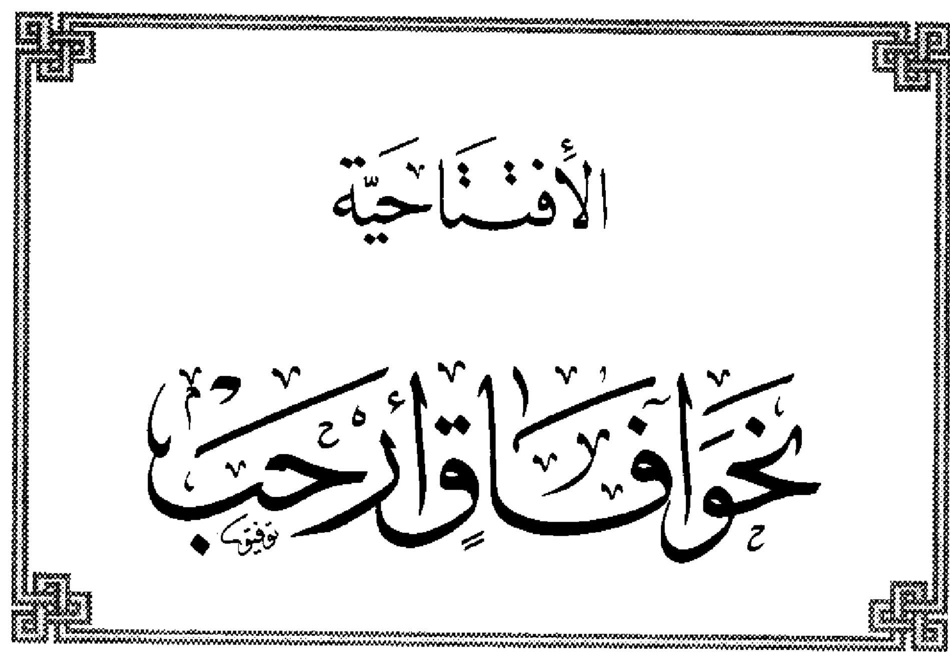
10

المحتويات

■ **الإفتتاحية**

■ **من قاعة المحاضرات**

بسم الله الرحمن الرحيم



التحرير

الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم.

كانت البداية فكرة ثم نمت هذه الفكرة وتطورت فأصبحت عملاً علمياً متكاملاً كماً وكيفاً وتوجهاً، ثم تواصل هذا العمل بفضل جهود الباحثين وأقلام المخلصين من أبناء هذه الأمة، الذين رأوا في هذه المجلة ما يحقق طموحاتهم ويلبي رغباتهم، ويتجاوب مع تطلعاتهم في نشر ما لديهم من فكر والاطلاع على ما لدى الآخرين من معارف، والاستفادة مما عند غيرهم من خبرة وتجارب.

وقد اتجهت هذه المجلة منذ صدورها إلى نشر البحوث العلمية الجادة القائمة على تأصيل منهج البحث العلمي في رصد القضايا وطرق تناولها وأساليب طرحها، ومناهج التفكير في علاج المشكلات، وتحكيم المنطق في التعامل مع ما يستجد من أحداث.

وإذا كانت أمهات المصادر والمراجع قد أولاها الباحثون اهتمامهم في

تأصيل القضايا ونسبة الأفكار إلى أصحابها، فإن البحث لم ينغلق في كتب التراث أو يقتصر على ما جاء فيها من موضوعات، وإنما تخطاها إلى طرق موضوعات جديدة، تخدم طبيعة المرحلة وتتجاوب مع مستجدات العصر، كما أنه لم يسلِّم بكل ما جاء فيها من آثار وأفكار وروايات وأقوال، من غير تحكيم لموازين النقد في قبول ذلك أو رفضه، ولم تستغرقه كتب التراث إلى حد الانصراف عما يطرحه العلماء المعاصرون من بحوث جادة في مختلف ميادين الفكر، ولم تستهوه إلى الحد الذي لا يرى علاج المشكلات وحل المعضلات إلا من خلال ما ورد فيها من علاج وحلول، ولم تنسه تلك الأفكار حركة التاريخ، وتطور المجتمعات، فاستطاع أن يتجاوب مع عصره ويتخطى حالة الجمود أو التطرف التي تأتيه عادة من التسليم المطلق بأفكار السابقين مهما كان مأتاها.

ولا يعني هذا أن المجلة لم تحفل بتراثنا، بل على العكس من ذلك، فقد حرصت على ما جاء فيه من فكر، بالقدر الذي يخدم طبيعة البحث في تأصيل القضايا، ويؤكد على هوية هذه الأمة، ويبرز مكانتها في البحث والنظر، ويربط حاضرها بماضيها.

كما كان اللجوء إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، بوجهة نظر جديدة تفسح المجال أمام رؤية كونية عرفانية شاملة تؤدي إلى علاج ما يواجه هذه الأمة من مشكلات، وما ينتظرها من تحديات، وما تطرحه الدوائر المعادية من أفكار، وما تعده من مخططات لاحتواء هذه الأمة ثقافياً وحضارياً، وما ترتكبه في حقها من تقتيل وتشريد، وما يصدر عنها من تهديدات ووعيد.

ولم تكن تلك الرؤية متسرعة في استصدار الأحكام، أو نابعة من واقع ردود أفعال آنية لا تزيد الأمر إلا تعقيداً، وإنما كانت بروح هادئة متأنية، تضع في حسبانها أن التخطيط لا يواجه إلا بتخطيط يفوقه والكيد لا يجهز عليه إلا بكيد أقوى منه، والتدبير لا يتحقق في أرض الواقع إلا بتطبيقه مرحلياً.

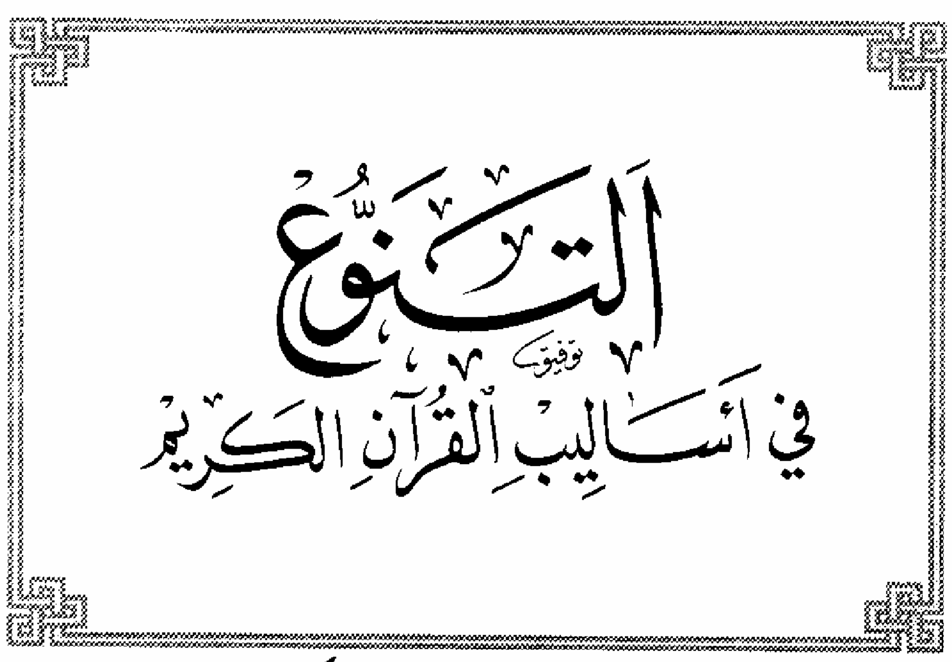
وقد تنوعت البحوث النظرية التي تناولتها المجلة في رحلتها الطويلة، وتباينت في بعضها الاتجاهات، واختلفت الآراء، وهي ظاهرة فرضتها طبيعة

البحث العلمي الذي لا ينمو إلا في جوّ حُرّ تحترم فيه وجهات النظر مهما تباعدت، ما دامت تنطلق جميعاً من حقائق العلم، ويسندها المنطق السليم، ويجمع بينها قاسم مشترك يهدف إلى معالجة ما يواجه هذه الأمة من قضايا، والتغلب على ما يعترضها من مشكلات..

وإذا ما لوحظ أن هناك بعض البحوث لم تكن موضع رضا عند البعض، فإن الأعمال الذهنية متفاوتة، وميول القراء متباينة، وما يناسب هذا قد لا يرضي الآخر. والمجلة مضطرة أن تلبي رغبة الجميع ما دامت البحوث لا تخرج عن الرؤية الإسلامية الصحيحة.

وقد استطاعت المجلة، بحمد الله، وهي تختم بعددها العاشر هذا عقدها الأول، وتتطلع وهي أكثر استعداداً للدخول في عقد جديد، أن توجد شبكة من العلاقات الاجتماعية بين القراء والباحثين، وتوحد بينهم في مختلف الأنحاء. وسوف تواصل بإذن الله الحفاظ على روح البحث الجاد ودعمه، وتتطلع في الوقت نفسه إلى آفاق أرحب، وميادين أوسع، بما ستقدم للقراء من نظرات إسلامية تسهم في بناء عقل المسلم، وتزيد في وعيه، واضعةً في اعتبارها التخلص من رواسب الماضي، وتخطي تلك العقبات التي أدّت إلى تخلّف المسلمين، وكانت سبباً في انحسار حضارتهم، مقدِّرة للمساحة الزمنية حقّ قدرها في تخطي تلك العقبات بأناة وصبر، منتظرة من الباحثين المزيد من المشاركة ببحوث علمية جادة تحقق لأمتنا، حصانتها الفكرية المنشودة. وليس ذلك بعزيز على أمة يجمع بينها كتاب واحد، وتقرأه بلسان واحد، وتتبع نبياً واحداً وتتجه نحو قبلة واحدة.

إن هذه الأمة جديرة بأن توحد رؤيتها في علاج القضايا ومقاومة التغريب والاستلاب الحضاري وأن تعمل في ضوء تلك الرؤية لتحقيق مستقبل زاهر استجابة لقوله تعالى: ﴿**وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون**﴾.



الدكتور شلتاغ عبود
كلّية اللّغات - جامعة سبها

معالم البحث

- 1 -

من المعلوم أنّ القرآن تتعدد موضوعاته وتتغير من دعوة إلى توحيد الله، إلى قصص الماضين وأخبارهم، إلى حديث عن الغيب والملائكة واليوم الآخر وما فيه

من مشاهد سعادة أو شقاء، إلى ذكر للعبادات من صلاة وصوم وحج وزكاة، إلى تفصيلات تتعلق بالأحكام والمعاملات، وذكر لمكارم الأخلاق والصفات التي يمتاز بها المؤمنون.

وبناءً على تعدد هذه الموضوعات والمعاني تتلون أساليبه وأدواته الفنية، سواء في النظر إلى سورة مجملة أو مفصلة، أم في النظر إلى آياته متضامة أو متفرقة. على أن هذا التعدد في الموضوعات والتلوّن في الأساليب وطرق الأداء لا يعني أنَّ كلّ موضوعٍ من تلك الموضوعات يُعالج بأسلوب معين من الأساليب، بل للقرآن شأن خاص ومنهج فريد في تناول موضوعاته، بحيث لا يخصّص جانباً من صفحاته للحديث عن موضوع بشكل مستقل عن الموضوعات الأخرى، بل تتداخل الموضوعات فيه حتى لكأنه لا يريد منا النظر إلى تلك الموضوعات لذاتها، وإنما يريد أن يضعها في إطار من الوحدة المرتبطة بمصدرها، مثلما يريد أن يُثبتها في نفس المتلقي مجتمعة. فهي ليست موادّ قانونية تحتاج إلى استظهار، بل موضوعات يربطها نسيج الروح الخاشع، والقلب المستجيب لنداء ربه وتوجيهات بارئه.

ولعله بسبب من هذا لا ترى قارىء القرآن ـ مهما كانت درجة ثقافته ـ يسأم من قراءته، بل يزداد تعلّقاً به كلما أطال هذه القراءة.

ويخطىء من يدعو إلى إعادة ترتيب آيات القرآن وسوره بحيث نجمع آيات الأحكام في سورة أو عدة سور، وقصص الماضين في فصل أو باب، ومواضع الحديث عن التوحيد أو الغيب والملائكة ومشاهد القيامة في أبواب أو فُصول شأن الكتب الأرضية. إن إعادة ترتيب القرآن على هذه الصورة تضيع هدف القرآن من ذلك العرض المتفرد الخاص لموضوعاته ومعانيه، في تلك الطريقة الخاصة في ترتيب سوره وآياته. بل إننا لو فعلنا هذا لتجمّعت بين أيدينا موضوعات لا هي بالتاريخ، ولا هي بالقصص ولا بالأحكام، ولضاع التأثير النفسي والجمال الأدبي الأخّاذ، الذي سحر نفوس العرب، وأذهلهم عن مجاراته[1].

(1) التعبير الفني في القرآن، د. بكري شيخ أمين، دار الشروق، بيروت، ط 2، 1976، ص 212.

إن القرآن بطريقته الخاصة في العرض يستطيع أن يحقق أهـدافه الـدينية والتربوية، ولو بالجزء اليسير منه، بينمـا لا يستطيـع قارىء القـرآن أن يلم بهذه الأهداف لو قرأها منظمة باباً باباً: أو مادةً مادةً[2].

ولم يكن هدفنا في هذا البحث أن نقف عند هذه القضية طويلاً، وهي قضية تنويع القرآن في موضوعاته، ولا عند طريقته الخاصة في توزيع هذه الموضوعات على سوره وآياته، في سياق روحي وديني ليس له شبيه، بل نريد أن نقف عند تنوّع التعبير القرآني عن هذه الموضوعات، وهو تنوع يشمل القرآن كله، ولا يقف عند بعض سوره أو آياته. وربما كان استقصاء أنماط التعبير كلها أمراً عسيراً في هذا البحث الموجز، فلربما احتاج إلى رسالة شاملة، ترصد جهود العلماء والبلاغيين والباحثين، وتضيف لها الجديد. وحسبنا هنا أن نقف عند بعض المعالم. ونلفت النظر إلى بعض الظواهر الأُسلوبية في صياغة القرآن وتعبيره.

- 2 -

إن نظرة متأملة في سور القرآن تهديك إلى أن لكل منها ـ تقـريباً ـ طـابعاً خاصاً تجد ملامحه في طول السورة وقصرها، أو في موسيقاها وفواصلها، أو في لونها الأدبي، أو في موضوعها في بعض الأحيان. وهذا لا يتناقض مع ما أشرنا إليه سابقاً، وهو أن القرآن لا يرتب موضـوعاتـه ترتيبـاً يشبه تـرتيب الكتب القانـونية المعاصرة.

فما من شك في أن سورة البقرة بطول آياتها، وبمعالجتها للأحكام تختلف عن سورة يوسف التي تعرض قصة سيدنا يوسف عرضاً قصصياً خاصاً، كما تختلف عن سورة الرحمن في نمطها الموسيقي الخاص، وتكـرارها لـلازمة ﴿**فبـأي آلاء ربكمـا تكـذبان**﴾، بشكـل لا نلحظ لـه مثيـلاً في القـرآن كله، إلا في سـورة (المرسلات)، مع بعض الفوارق. وقل الشيء نفسه في سورة الشعراء في قصر

(2) البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الخوئي، دار الزهراء، بيروت، ط 1، 1968، ص 92.

آياتها مع طولها إجمالاً. ومثلها سورة الصافات التي بلغت آياتها مائة واثنتين وثمانين آية في عدد محدود من الصفحات.

وهذا الطابع الخاص لسور القرآن يجعلنا أمام يقين جازم أن الترتيب الذي بين أيدينا لسور القرآن وآياته قد كان وراءه جبريل ـ عليه السلام ـ وما أمر محمد ﷺ به من عند نفسه. مع علمنا بأن هذا الترتيب لم يكن ترتيباً زمنياً لنزول آيات القرآن وسوره. ولكنه مع ذلك معجز في تأثيره، معجز في تحقيق أهدافه التي ترمي إلى بناء الإنسان الرباني القرآني الفريد.

على أن عدم ترتيب القرآن لسوره وآياته ترتيباً زمنياً لم يكن هو الطابع العام الشامل لكل السور والآيات، بل كان محدوداً في بعض منها، يدل عليه هذا النسق الخاص والوحدة والانسجام بين الآيات في السورة الواحدة.

ـ 3 ـ

قلنا إن موضوعات القرآن تتنوع في سوره وآياته، ولكنه تنوع في سياق خاص من التشابه، ليس بالتكرار، ولكنه تشابه في الهدف من التوجيه، فهو (مثاني)، كما جاء في التعبير القرآني (3) أي موضوعات متوالية متشابهة، لا من حيث الطريقة والأداء، ولكن من حيث إحداث الأثر ﴿**تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم**﴾، ووحدة الهدف.

ولكن التنوع المطرد العجيب إنما يتم في الأساليب والصياغة، ما بين أساليب إنشاء وإخبار، وإظهار وإضمار، ومضي وحضور واستقبال، وتكلم وغيبة وخطاب، وما بين فصل ووصل، وحقيقة ومجاز، وما بين جمل إسمية وفعلية، وما فيها من نفي أو إثبات، أو نهي وتمنٍ وترجٍ ودعاء واستفهام. إلى غير ذلك من الأساليب البيانية واللغوية والصيغ التعبيرية المتنوعة. (ومع هذه التحوّلات السريعة المستمرة التي هي مظنة الاختلاج والاضطراب، بل مظنة الكبوة والعثار، في داخل

---

(3) تنظر آية 23 من سورة الزمر.

الموضوع، أو في الخروج منه، تـراه لا يضطرب، ولا يتعثـر، بل يحتفظ بتلك الطبقة العليا من متانة النظم وجودة السبك، حتى يصوغ هذه الأفانين الكثيرة منظراً مؤتلفاً)[4].

والملاحظ أن هذا التنوع في الأساليب يخضع لدواعٍ معنوية التفت إليهـا العلماء قديماً وحديثاً، وربما وقفوا حائرين أمام بعضهـا، وفي كل جيـل وعصر يهيِّىء الله لكتابه من يضيف إلى فهم السابقين فهماً جديداً لأسراره.

فحين نقرأ قوله تعالى في سورة لقمان ﴿**إنّ الله عنده علم الساعة، وينزّل الغَيْث، ويعلم ما في الأَرحام، وما تدري نفسٌ ماذا تكسب غداً، وما تدري نفسٌ بأيِّ أرض تموت. إن اللّه عليم خبير**﴾ آية: 34، نلاحظ في آية واحدة كيف تتعدد الأساليب من جمل اسمية إلى جمل فعلية، ومن جمل مثبتة إلى جمل منفية. وقد أشار علماء البلاغة إلى أن الجمل الاسمية تفيد الثبوت في أصل وضعها، إن لم تكتنفها قرائن ودلالات تخرجها عن أصل وضعها. ولعله المراد من مجيء الجملة الاسمية ﴿**إنّ الله عنده علم الساعة**﴾ و ﴿**إن الله عليم خبير**﴾، فعلم الله بالساعة ثابت مستقر وليس متغيّـراً، ومثلُه كونـه عليماً وخبيـراً بشؤون خلقه من الأكـوان والإنسان. أما مجيء الجملة فعلية فقالوا إنه لإفـادة الحدوث في زمن معين من مضي أو حضور أو استقبال، ولعلّه المقصود في ﴿**وما تـدري نفس ماذا تكسب غداً، وما تدري نفسٌ بأيّ أرض تموت**﴾ بأصل الوضع. أمّا قوله تعالى ﴿**وينزّل الغيث، ويعلم ما في الأرحام**﴾ فلعل الجملة الفعلية فيهـا دالة على الاستمـرار بدلالة القرائن[5].

ربما تكون هذه الدلالات أو غيرها وراء تعدد الأسلوب في الآية الواحدة، ولكننا أمام ظاهرة ملفتة من التنوع نجدها في آيات القرآن وسوره.

ولدواع معينة نجد التوكيد يكون مرة بأداتين، ومرة بثلاث أدوات، كما في

---

(4) النبأ العظيم، د. عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، ط 4، 1977، ص 144.

(5) ينظر، علم المعاني، د. عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، ط ؟، 1985، ص 51-25.

شأن أصحاب القرية التي جاءها المرسلون في سورة يس ﴿**واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذْ جاءها المرسلون. إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعزّزنا بثالثٍ، فقالوا إنا إليكم مرسلون. قالوا ما أنتم إلا بشرٌ مثلنا، وما أنزل الرحمن من شيء إن أنتم إلا تكذبون. قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون**﴾ الآيات 12-15. إذ يبدو أن الإثنين اللذين جاءا لأصحاب القرية قالا: نحن مرسلانِ من الله إليكم. فحين كذّبوهما، وجاء الثلاثة قالوا: ﴿**إنا إليكم مرسلون**﴾ بأداة التوكيد ﴿**إن**﴾، وتقديم الجار والمجرور الدال على التخصيص، وهو نمط آخر من التوكيد. ولما كذب الثلاثة كان التوكيد بالقسم ﴿**يعلم**﴾، وبـ ﴿**إنّ**﴾، وباللام فضلاً عن تقديم الجار والمجرور. وهذا تنوع في إلقاء الخبر وفقاً للحال التي يكون عليها ذهن المتلقي واستعداده أو إنكاره، كما يقول علماء البلاغة[6].

وفي آيات من سورة النمل نجد عرضاً يثير الوجدان ويشد المخلوق إلى مصدر خلقه، بطريقة أبعد ما تكون عن طرق علم الكلام أو الفلسفة، بل هي استنطاق للحواس والفطرة والضمير معاً، فنجد مع تكرار الاستفهام ﴿**أمَّن**﴾ الذي يجعلنا أمام أنماط متشابهة من الصياغة، مع هذا التشابه نجد تنوعاً في أزمنة الأفعال. فبينما نجدها أفعالاً ماضية في الآيات الأولى (خلق، أنزل، أنبت، أرسل)، نلحظها تتحول إلى أفعال مضارعة في الآيات الأخيرة، (يجيب، يكشف، يجعل، يهدي، يرسل، يبدأ، يعيد، يرزق). كما تلاحظ في هذا النص القرآني الأخاذ بروعة صياغته وعمق تأثيره: ﴿**أمّن خلق السمواتِ والأرض، وأنزل لكم من السماء ماءً فأنبتنا به حدائق ذات بهجةٍ ما كان لكم أن تُنْبتوا شجرها؟ أإله مع الله؟ بل هم قومٌ يعدلون. أم من جعلَ الأرضَ قراراً، وجعل خلالها أنهاراً، وجعل لها رواسيَ وجعل بين البحرين حاجزاً؟ أإله مع الله؟ بل أكثرهم لا يعلمون. أمن يجيب المضطر إذا دعاه، ويكشف السوء، ويجعلكم خلفاء الأرض؟ أإله مع الله؟ قليلاً ما تذكّرون. أم من يهديكم في ظلمات البرّ والبحر،**

---

(6) الإيضاح في علوم البلاغة، للإمام الخطيب القزويني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 5، 1980، ص 93.

ومن يرسل الرياح بُشراً بين يدي رحمته؟ أإله مع الله؟ تعالى الله عما يُشركون. . .﴾ الآيات 60-64.

فما الداعي إلى هذا التنوع في صياغة الأفعال يا ترى؟ يُشير ظاهر الآيات إلى أنها مع الأزمنة الماضية تتحدث عن نعم تم خلقها، وتم إهداؤها لهذا الكائن المكرم لدى خالقه، بينما تتحدث الأزمنة المضارعة عن نعم مستمرة ومستحدثة، بطبيعة الفعل المضارع الدال على الحال والاستقبال.

وحين تعيد النظر ثانية تجد تناوباً بين التشابه (أمن، أإله، بل) والتنوّع في أزمنة الأفعال، وطبيعة الضمائر في الغيبة والحضور، وألوان الفاصلة. كل هذا في حيّز محدود من صفحات القرآن. ومن المؤكد أن منبع التأثير العميق لهذه الآيات لا يقف عند هذا التنوع أو التشابه اللذين أشرنا إليهما، بل يتعداه إلى دلالات معنوية وأسلوبية أخرى لم يكن من هدفنا الإشارة إليها في هذا البحث.

- 4 -

بعد هذه الفكرة العامة عن التنوع في طرق الأداء القرآنية نتدرج في الحديث عن مظاهره في مواضع متعددة، ونبدأ بالقصة القرآنية، فنقول: إن هذا الموضوع له أبحاثه الخاصة المتعددة، ولا يهمنا من هنا إلا قضية التنوع في العرض.

ومن المعلوم أن القصة القرآنية تختلف عن القصة البشرية في مواضع، وتشبهها في مواضع أخرى مثل التصميم والشخصيات والحوار والمفاجأة. وهي في الأحوال كلها لا تلتزم طابعاً واحداً في هذه العناصر أو في غيرها، بل تتخذ من «التنوع» منهجاً لها.

ففي مجال التصميم العام للقصة يتنوع العرض بين ذكر ملخص للقصة في مطلعها، ثم تأتي التفصيلات بعد ذلك، وبين ذكر العاقبة والمغزى في بداية القصة، ثم تبدأ القصة في مراحلها الأخرى. وفي حالات أخرى تسرد القصة بلا مقدمة ولا تلخيص[7].

---

(7) التعبير الفني في القرآن، ص 227.

ويتم عرض الشخصية في صور متباينة، فقد تبرز الشخصية منذ ولادتها مثل شخصية سيدنا عيسى، أو في صباها مثل شخصية يوسف، أو لا تظهر إلا في مرحلة الرسالة مثل شخصية نوح وإبراهيم وصالح ولوط وشعيب وهود. وقد ترد على شكل شخصيات إنسانية عادية، أو شخصيات مثالية[8]، وربما كان الأبطال شخوصاً حيوانية مثلما هو الحال مع هدهد سليمان (عليه السلام)[9].

ومثلما تتنوع صور الشخصيات يتنوع الحوار بينها، فيكون مباشراً حيناً، وغير مباشر حيناً آخر. وقد يكون مفصّلاً للجزئيات، كما يكون منقطعاً تاركاً بعض الفجوات للقارىء أو السامع ليملأها في تفكيره[10].

أمّا المفاجأة فلا تكون واحدة في الأحوال كلها، فمرة يكتم السر عن البطل والنظارة، وأخرى يكشف السر للنظارة ويترك الأبطال في جهل وعماية، ومرة ثالثة لا يكون هناك سر، بل تواجه المفاجأة البطل والنظارة في آن واحد[11]. إلى غير ذلك من أنواع المفاجآت، ولا مجال هنا لعرض الأمثلة القرآنية لتَعَرُّفِ هذا التنوع في طبيعة المفاجآت في القصة.

وعلى الرغم مما يقال عن التكرار في القصص القرآنية، فإننا نلاحظ أنه تكرار من نوع خاص، بحيث لا يعيد المادة نفسها، ولا يلجأ إلى أدوات العرض ذاتها، حتى كأنّك أمام قصة جديدة ذات هدف جديد وعرض جديد.

- 5 -

ما كان من أمر التنوع في القصة القرآنية يمكن أن يكون أوسع مما نحن بصدده من تبيان مواضع محددة من أساليب القرآن المتنوعة في الموضوع الواحد،

---

(8) سيكولوجية القصة في القرآن، د. التهامي النقرة، الشركة التونسية، ط 1، 1974، ص 369.

(9) الفن القصصي في القرآن، د. محمد أحمد خلف الله، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 2، 1957، ص 262.

(10) القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ؟، 1974، ص 124.

(11) التعبير الفني في القرآن، ص 224، 225.

أو الآية الواحدة، أو اللفظة الواحدة، المتنوعة من موضع إلى آخر، وربما الحرف أو الحركة الإعرابية. كما سنلاحظ.

ووقفتنا في هذه الفقرة ستكون عند جمل تتكرر في صور متنوعة قد نهتدي إلى سبب هذا التنوع وقد نقف عاجزين أمام سره. ولتكن الإشارة إلى أمثلة محددة تفتح الباب أمام متابعة هذا التنوع في القرآن كله.

خذ مثلاً قوله تعالى في سورة الكهف، بعد قصة الرجلين اللذين جعل الله لأحدهما جنتين من أعناب، ولكنه كفر بأنعم الله، وكانت عاقبتُه خسراً، حيث أُحيط بثمره وأصبح يقلّب كفيه على ما أنفق فيها... وتختتم القصة بقوله تعالى: ﴿**ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله، وما كان منتصراً**﴾ الآية 43. وفي مشهد آخر شبيه لهذا من سورة القصص، حيث يكون مآل قارون الطاغيةِ الغني الذي قال: ﴿**إنما أوتيته على علم عندي**﴾، وكفر بأنعم الله أيضاً وكان عاقبته أن خَسَفَ الله به وبداره الأرض!! ويختتم المشهد بقوله تعالى: ﴿**فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله، وما كان من المنتصرين**﴾ الآية 81.

ترى ما الذي دعا إلى تغيير التعبير من ﴿**لم تكن**﴾ إلى ﴿**ما كان**﴾؟ و﴿**فئة**﴾ إلى ﴿**من فئة**﴾، و﴿**منتصراً**﴾ إلى ﴿**من المنتصرين**﴾؟ الله أعلم بمراده، ولكن ظاهر الأمر يعلل بأن التأمل في القصة الأولى، ينتهي بنا إلى أن الرجل الأوّل لم يكن من العتوّ والكبرياء التي بلغها (قارون) في القصة الثانية، والذي يدل على هذا أنه قال: ﴿**يا ليتني لم أشرك بربي أحدا**﴾، بهذه النهاية النادمة، في حين أن المشهد الثاني لم يشر إلى ندم قارون. وقد كانت العقوبةُ للأول بزوال جنته فقط، بينما خسف بقارون وبداره معاً في القصة الثانية!!.

ولهذا يمكن القول إنّ الأسلوب الثاني أشدُّ قوة وعنفاً من خلال ﴿**ما كان**﴾، الفعل الدال على المضي والتحقق في الأصل ونفيه بـ ﴿**ما**﴾ التي قربته من الحال و﴿**من فئة**﴾ بإضافة ﴿**من**﴾ الدالة على تأكيد النفي، بمعنى لا توجد فئة على الإطلاق تنصره وفي هذا ما فيه من الحزم والجزم وعدم الرحمة والرأفة في الموقف. وهو أشد من ﴿**فئة**﴾ وحدها بدون حرف الجر الدال على التوكيد، وهو

الزائد كما يقال في الصناعة النحوية. ويمكن الاستعانة بالاتجاه نفسه في تعليل ﴿**من المنتصرين**﴾ بدل ﴿**منتصراً**﴾. ففي حالة قارون نفي مطلق أن يكون أيٌّ من جنس البشر ممتنعاً على الله وعقابه الصارم، وهو عقاب يشمل قارون وجنسه وأولياءه. بينما يشار إلى الرجل الأول ﴿**منتصرا**﴾ وهو أهون على الله حين يكون وحده، فإذا كان الجنس كله لا يمتنع على الله، فهو أولى بالخضوع والاستسلام. ونسأل اللّه التسديد.

وانظر إلى هاتين الآيتين:

﴿**الذي جعل لكم الأرض مهداً، وجعل لكم فيها سُبُلاً**﴾ [الزخرف/10]، ﴿**الذي جعل لكم الأرض مهداً، وسلك لكم فيها سُبُلاً**﴾ [طه/52].

ترى هل كان تغيير ﴿**جعل**﴾ في الآية الأولى إلى ﴿**سلك**﴾ في الآية الثانية اعتباطاً، ودونما داع؟!

ونودّ هنا أن ننطلق من فرضية تقول: إن أيَّةَ زيادة في الصياغة أو تلوين في التعبير، يؤدي إلى تغيير في الدلالة، أو إعطائها إيحاءً جديداً. وحين نستعين بالسياقين اللذين وردت فيهما الآيتان نجد أنّ آية الزخرف قد تحدثت عن التذكير بالإيجاد والجعل من عدم، والكلام للّه سبحانه بعد اعتراف الكافرين بأنه هو الخالق وحده ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض، ليقولنَّ خلقهن العزيز العليم**﴾، ثم يستمر الحديث مباشرة ﴿**الذي جعل...**﴾ والكلام المستأنف للّه، وليس لهم.

أما آية (طه) فجاءت تتحدث عن نعم الله على لسان سيدنا موسى، فناسب حديثه الفعل ﴿**سلك**﴾ الذي هو مرتبة ثانية بعد الخلق والجعل الذي تتحدث عنه آية الزخرف. فبعد الخلق يتم ﴿**السلك**﴾ وإدخال السبل والطرائق بين الجبال[12]. والله أعلم.

---

(12) تنظر آيتا سورة نوح ﴿**والله جعل لكم الأرض بساطا لتسلكوا منها سُبُلا فجاجا**﴾ 18، 19. فقد جاء ﴿**جعل**﴾ في سياق الخلق والجعل، وجاء ﴿**لتسلكوا**﴾ في مرحلة تالية للخلق والجعل مع وجود اللام التي بمعنى (كي)، أي جعلت بساطاً لتسلكوا.

وتأمل معي هذه الإشارة الثالثة إلى طبيعة التنوع في صياغة الجملة القرآنية. ففي آيات ثلاث من سورة المائدة نواجه هذه الخاتمة المتنوعة:

﴿**ومن لم يحكمْ بما أنزل الله، فأولئك هم الكافرون**﴾ الآية 44. ﴿**ومن لم يحكمْ بما أنزل الله، فأولئك هم الظالمون**﴾ الآية 45. ﴿**ومن لم يحكمُ بما أنزل الله، فأولئك هم الفاسقون**﴾ الآية 46.

وحين نراجع تفسير الزمخشري ونجد قوله ﴿من جحد حكم الله كفر، ومن لم يحكم به فهو ظالم فاسق﴾[13]، ننتهي إلى الاطمئنان إلى أن علة هذا التنوع في التعبير تكمن في التنوع في طبيعة الناس الذين يحكمون بغير ما أنزل الله. فليسوا كلهم ينكرون حكم الله ووجوب تطبيقه على المسلم، بل منهم من يؤمن بذلك، ولكنه يظلم نفسه بعدم تطبيقه ويظلم الناس، وهي درجة أقل من الدرجة الأولى من الناحية النظرية، وإن كانت من حيث النتيجة واحدة، إذ يفترض ممن يؤمن بالله ألا يظلم عباده، وألا يحكم بغير ما أنزل خالقه. ولا يتسع المقام لبسط الآيات التي ورد فيها التعبير المتغير.

- 6 -

موضوع التقديم والتأخير يدرس في الكتب النحوية لبيان تقدم الخبر أو المفعول به أو الجار والمجرور. كما يدرس في الكتب البلاغية لبيان الدواعي المعنوية والنفسية لتقديم ما حقه التأخير، وتأخير ما حقه التقديم.

أما علاجنا لهذا الموضوع فسيكون من زاوية غير الزاوية النحويّة أو البلاغية، التي تنظر إلى التقديم مستقلاً عن التأخير في النص نفسه. فنحن مع النماذج القرآنية هنا ننظر إلى الموضوعات والجمل والأسماء، متقدمة مرة ومتأخرة أخرى، متأملين في الهدف وراء هذا التقديم والتأخير اللذين يكونان في سياقات متشابهة.

ففي حديث القرآن عن الجنة والنار، مثلاً، تتقدم مشاهد العذاب والجحيم

---

(13) الكشاف، طبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1948، حـ2، ص 463.

على مشاهد الجنة والنعيم تارة، وتتأخر عنها تارة أخرى، وفي مواضع متعددة من القرآن. وبناءً على أنّ النظر في هذا الموضوع يستدعي عرض نمـاذج لمشاهـد طويلة لا يَتسع لها صدر هذه الصفحات، فإننا سنعرض أمثلة قليلة تحقق هدف هذه الفقرة.

يتكرر الحديث في القرآن عن الضلالة والهداية، فيكون بهذه الصيغة في غالب الأحيان ﴿**يضل من يشاء ويهدي من يشاء**﴾، بتقديم يضل على يهدي حتى ليكاد قارىء القرآن يظن أنه هو الأسلوب الشائع في التناول القرآني. ولكن التأمل لإحصاءات ينتهي بنا إلى وجـود مثالين فقط في القـرآن كله يتقدم فيهمـا الفعل ﴿**يهدي**﴾ على الفعل ﴿**يضل**﴾، وهما:

﴿**من يهدِ اللهُ فهو المهتدي، ومن يُضللْ فأولئك هم الخاسرون**﴾ [الأعراف/178].

﴿**من يهدِ اللهُ فهو المهتد، ومن يُضللْ فلن تجد له ولياً مرشدا**﴾ [الكهف/17].

وعند تأمل الأمثلة الغالبة، وهي تقديم الضلال على الهداية، يغلب على إحساسنا أنه هو المناسب. لأن الهداية تمت من قبل الخلق في الفطرة، وأول ما يتم بعدها هو الإضلال. أي إن الإنسان ينحرف عن منهج الله فيضله. فالإضلال هو الحادث[14]. ولما كان هو الغالب في بني آدم، أي إن أغلبهم ينحرف عن منهج الفطرة، كان الغـالب في التعبير القـرآني تقديم هـذا الاتجاه من الضـلال على الهداية. أما القليل من البشر فهم الذين يستمرون على حالة الهداية الأولى من الخلق الأول، ولهذا جاء التعبير بصورته النادرة بتقديم الهداية على الضلال، كما ورد في النموذجين السابقين.

كما أن هناك ملحظاً آخر في الآيتين السابقتين، وهو أنهما جاءتا دالتين على معنى أن الذي يهديه الله لا تستطيع أيّةُ قوة في الكون أن تضله، وأن الذي يضله لا يمكن أن يجد طريق هدى من لدن أي كائن في الوجود، وليستا في مجال بيان فكرة التغيير الأول الذي يحدث على الهداية الفطرية القديمة وهو الضلال، كما تشير إليه غالبية الآيات.

---

(14) استفدت في هذه الملاحظة من الدكتور سمير مسلماني، المقيم حالياً بمدينة كانو بنيجيريا.

هذا ملحظ واحد، تأمل كيف يتلون فيه التعبير في المادة اللغوية الواحدة، لدواعٍ قد تكون مما أشرنا إليه، وقد تكون لدواعٍ أخرى..

وبعد هذا التعبير بالجملة انظر إلى كلمة ﴿**أموالهم**﴾ كيف تتقدم بنسبة عالية جداً على ﴿**أنفسهم**﴾ في القرآن، فلم أجد إلاّ آية واحدة في القرآن كله تقدم فيها كلمة (أنفسهم) على (أموالهم) وهي الآية 111 من سورة التوبة ﴿**إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنة**﴾.

والذي يبدو لي ـ والله أعلم بمراده ـ أن تلك الآيات الكثيرة جداً توحي بحرص الإنسان الشديد على المال حتى ليقدمه على نفسه، ولذلك فالآيات كأنما تريد أن تنتزع الإنسان من هذا الانشداد نحو المال، أو إعطائه حجماً أكبر من حجمه الحقيقي.

أما في هذه الآية، فكما تلاحظ، فإنّ الذي يختار ويشتري هو الله، وليس التصرف هنا من عند الإنسان، ولذلك فهو سبحانه يختار الأغلى والأسمى وهي الروح التي كُرّم بها بنو آدم، ولم يختر المال الذي هو عرض زائل.

وحين يواجهك في سورة واحدة، مثل سورة الواقعة الاسمان ﴿الضالون والمكذبون﴾ مرة يتقدم الأول، ومرة يتقدم الثاني، كما في هاتين الآيتين ﴿**ثم إنكم أيها الضالُّون المكذبون، لآكلون من شجر من زقوم**﴾ الآية 51. ﴿**وأما إن كان من المكذبين الضالين، فنزلٌ من حميم**﴾ الآية 92

فبأي استنتاج تخرج يا ترى؟ من المعلوم أن الآيتين تتحدثان عن أهل مكة ومن في مثل حالهم، كما يقول الزمخشري[15]. فالآية الأولى تتحدث عمّا ستؤول إليه حال الضالين عن الهدى المكذبين بيوم البعث، بينما تتحدث الآية الثانية عن مشهد من مشاهد الحساب قد تم فيه فعلاً تصنيف البشر إلى ثلاثة أصناف ﴿المقربين، وأصحاب اليمين والمكذبين الضالين﴾ وتلقّى كل منهم ثوابه أو عقابه. لقد كان الضلال في الحياة الدنيا هو الذي دعا إلى التكذيب بالبعث، أما

---

(15) الكشاف، حـ3، ص 195.

وقد حل يوم البعث والحساب، فلم يعودوا إلا أمام حالة تكذيبهم بهذا اليوم وهو الذي أوردهم العذاب، ولم تعد الإشارة إلى كونهم ضالين بذات أهمية. ولأمرٍ من هذا أو غيره كان تقدم الضالين على المكذبين في الآية الأولى، وتقدم المكذبين على الضالين في الآية الثانية. والله أعلم.

ولعلك لاحظت الآن كيف يتّجه تتبعُنا لظاهرة التقديم والتأخير في القرآن، وهو أمر يختلف عن المعالجة النحوية أو البلاغيّة التي تتأمل حالة التقديم أو التأخير مستقلة دونما متابعة منها للحالات المتنوعة والمتقلّبة بين التقديم والتأخير في القرآن كله.

- 7 -

تستطيع أن تقرّر دونما تردّد أنّ التنوع هو القاعدة المطّردة في أساليب القرآن، وأنّ الثبات والتكرار لأسلوب واحد دون تنوع لا يرد إلا قليلاً أو نادراً، وحين يرد هذا التكرار بصورة واحدة لا بد أن يكون وراءه سر معنوي أو نفسي أو علمي، يعلمه الذين يستنبطونه من العلماء. فمن هذا النوع الثابت في مجال عطف النسق قوله تعالى: ﴿**وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون**﴾ [النحل/78]، دائماً يرد السمع أولاً والأبصار ثانياً والأفئدة ثالثاً دون أن يتغير هذا النسق في أية آية من القرآن على الإطلاق. ولعلَّ وراء هذا السر الذي كشف العلم في أنّ أول حاسة لدى الإنسان تعمل في اللحظات الأولى من حياته هي حاسة السمع ثم البصر ثم حاسة الوعي والحواس الأخرى بعد ذلك.

أما أنواع النسق الأخرى فتتنوع في كثير من الأحيان. خذ هذا النسق بين الأخ والأم والأب والصاحبة والبنين حيث يرد في صورتين مختلفتين في النموذجين التاليين:

﴿**يوم يفر المرء من أخيه، وأمه وأبيه، وصاحبته وبنيه. لكل امرىء منهم يومئذٍ شأنٌ يغنيه**﴾ [عبس/33-36].

﴿**يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذٍ ببنيه وصاحبته وأخيه، وفصيلته التي**

تؤويه، ومن في الأرضِ جميعاً ثم يُنجيه﴾ [المعارج/ 11 - 14].

حيث يبدأ العطف بذكر الأخ ثم الأم والأب والصاحبة وينتهي بالبنين، كما تلاحظ في النموذج الأول. ولقد أشار بعض المفسرين إلى سر تأخير الأبناء في هذه الآيات، فقالوا: إن بلاغة النسق هنا تجري على أساس التدرج من الأحب فالأحب والأقرب فالأقرب. قال الزمخشري: (وبدأ بالأخ ثم الأبوين لأنهما أقربُ منه، ثم بالصاحبة والبنين، لأنهم أقربُ وأحب، كأنه قال: يفرُّ من أخيه بل من أبويه، بل من صاحبته وبنيه)[16].

ولكن أولئك المفسرين لم يهتدوا إلى السبب في اختلاف النسق في النموذج الثاني حيث يبتدىء بذكر الأبناء. وقد التفت باحث معاصر إلى سر هذا التقديم بقوله إن المقام هنا مقام بحث عن المنقذ والمعين والمفتدي، حيث يستعين الإنسان، أول ما يستعين بالابن، بينما الموقف في النموذج الأول كان موقف فرار ونكوص عن مساعدة أقرب الأقربين، انشغالاً بالنفس من هول الفزع الأكبر ومعاناته[17].

ذلك هو سر اختلاف النسق بين المعطوفات باختلاف مقام التعبير، وهو سر يقوم على اختيار جمالي دقيق من لدن حكيم خبير.

على أن القرآن في نسق آخر من المتعاطفات يقدم ذكر الآباء ويؤخر ذكر الأبناء والإخوان والأزواج والعشيرة. قال تعالى: **﴿قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموالٌ اقترفتموها، وتجارة تخشون كسادها، ومساكن ترضونها، أحبَّ إليكم من الله ورسوله وجهادٍ في سبيله، فتربصوا حتى يأتي الله بأمره. والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾** [التوبة/24]. حيث المقام هنا مقام دعوة إلى الجهاد ونصره الدين، وعدم إطاعة كل ما سوى الله. ويأتي ذكر الآباء في هذا المقام لأنهم أول من يصدّ الأبناء عن الذهاب إلى الجهاد حبّاً لهم ورغبةً في

---

(16) نفسه، جـ3، ص 314.

(17) بلاغة العطف في القرآن الكريم، د. عفت الشرقاوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1981، ص 107.

سلامتهم كما يتصورون. ثم يأتي موقف الأبناء والإخوان والأزواج والعشيرة والتفكير بالمال والتجارة والمساكن[18].

وإلى صورة من صور التنوع في أساليب القرآن، وهي صور تخضع ـ كما لاحظت ـ لدواعٍ جمالية ومعنوية متعلقة بواقع الأمور في حياة البشر، والعلاقات بين أجزاء الموجود والكون كما يعلمها منشئها وبارئها.

- 8 -

وتجد في القرآن المسمى واحداً والأسماء مختلفة. وهذه صورة أخرى من صور التنوع ليس في الأساليب والجمل ولكن في المفردات. فالقرآن يذكر في قصة موسى مع فرعون، وهي قصة تتكرر في القرآن بصورة متنوعة أيضاً، يذكر الحية في بعض المواقف، ثم يذكر الثعبان والجانّ في مواقف أخرى، كما في الآيات التالية:

﴿**فألقاها فإذا هي حية تسعى**﴾ [طه/19]، ﴿**فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين**﴾ [الأعراف/107، والشعراء/32]. ﴿**فلما رآها تهتزّ كأنها جانٌّ ولى مدبراً ولم يعقّب**﴾ [النمل/10، والقصص/31].

فهل من الممكن أن تكون الدلالة واحدة والإيحاء واحداً في هذه النماذج من التعبير القرآني؟ وهذا الأمر وقف عنده المفسرون القدامى حائرين، وعلله بعضهم بما رآه إجابة شافية للتساؤل المحتمل حول هذا التعدد والتنوع لمسمّى واحد. قال الزمخشري: (فإن قلتَ: كيف ذكرت بألفاظ مختلفة بالحية والثعبان والجان؟ قلت: أما الحية فاسم جنس يقع على الذكر والأنثى، والصغير والكبير، وأما الثعبان والجان فبينهما تنافٍ لأن الثعبان العظيم من الحيات، والجان الدقيق منها. وفي ذلك وجهان: أحدهما أنها كانت وقت انقلابها حية تنقلب حية صفراء دقيقة ثم تتورم ويتزايد جرمُها حتى تصير ثعباناً، فأريد بالجان أول حالها، وبالثعبان مآلها.

(18) نفسه، ص 111. وينظر، تفسير المنار لرشيد رضا، جـ10، ص 230.

والثاني أنها كانت في شخص الثعبان وسرعة حركة الجان. . .)[19].

ولكن الدكتور محمد أحمد خلف لا يرى في هذا حلًا أو جواباً يتسق والمنهج الفني للقرآن، وهو منهج يربط بين الجمال الفني والأثر النفسي للنص. ويرى أن الداعي لهذا التنوع في المسمى الواحد هو أن التعبير بالحية أو الثعبان يكون في الحالات التي تصور ما حصل بين موسى والسحرة وفرعون. أما الحالات التي يقصد بها إلى تصوير الرعب والخوف الذي حلَّ بنفس موسى حين رآها تهتز بصورتها المرعبة، فيأتي التعبير بـ ﴿**كأنَّها جان**﴾، لما في ذكر الجانّ من أُثر نفسي باعث على الفزع والهلع والنّفار[20]. وفي رأينا أن جهد الزمخشري وخلف الله وغيرهما كان ينبغي أن يتجه إلى بيان الأثر في الدلالة ما بين الحية والثعبان. أما الجان فلم يقل القرآن إنها حية أو ثعبان، بل شبه بها عصا موسى فقال ﴿**كأنها جان**﴾، ولم يقل هي جان!! وهو تشبيه هادف وموحٍ بالدلالة المقصودة دونما شك.

إذن المتأمل ينبغي أن يقف عند لفظتي ﴿**حية وثعبان**﴾. والرأي الذي نبديه ينطلق من السياق الذي ورد فيه كل من اللفظتين. فالسياق الذي جاءت فيه لفظة الحية في سورة(طه) يشير إلى أن موسى كان لقاؤه بالله سبحانه وتعالى بعد أن آنس النار الإلهية وقال لأهله: إنه يريد أن يأتي لهم بقبس منها. أما السياق الذي جاءت به لفظة ﴿**الثعبان**﴾ في كل من سورتي الأعراف والشعراء فهو يتحدث عن الموقف بين موسى وفرعون، حيث يلقي موسى عصاه فتصير ثعباناً مبيناً. ولم يكن موسى ـ كما يبدو ـ يرى الثعبان أول مرة في هذا المقام، بل سبق له أن رآه حين أمره الله أن يلقي ما في يمينه، وكان الموقف بين الخالق وموسى آنذاك.

وواضح أنّ الحية هي التي أخافت موسى أول الأمر، وهي التي وصفها القرآن بأنها كالجانّ في سورة النمل والقصص. أما الثعبان فكان موسى يخوّف به السحرة وفرعون، وهو في مقام الواثق من أنّ عصاه سوف تنقلب إلى «ثعبان» كما

(19) الكشاف، حـ ٢، ص 992.

(20) الفن القصصي في القرآن، ص 5.

أبلغه الله. أي إنّ موسى قد تدرّب على رؤية العصا حية قبل لقائه بالسحرة.

ويبدو أنّ الحية في الموقف بين الخالق وموسى كانت دقيقة وصغيرة كما أشار الزمخشري، بينما الثعبان كان ضخماً مما أخاف السحرة وفرعون وأرعبهم. والدليل على أنه كان ضخماً أنه كان يبتلع ما كانوا يوهمون الناس من أنه حيات تسعى قال تعالى في سورة طه: ﴿ . . . **وألقِ ما في يمينك تلقف ما صنعوا إنما صنعوا كيدُ ساحر . . . فألقي السحرة سُجّدا، قالوا آمنا برب هارون وموسى**﴾ [طه/68-69].

وتستطيع أن تتابع التأمل في ألفاظ أخرى ترد متعددة ومسماها واحد، ولكنها في الحقيقة، لها خصُوصيات لا يلتفت إليها إلا العلماء الذين خبروا أساليب القرآن وعرفوا طابعه الخاص من اللغة العربية عموماً. فالقرآن مثلاً، يستخدم المطر والغيث وهما في ظاهر الأمر يدلان على مسمّى واحد. ولكنه لا يذكر المطر إلا في موضع الانتقام، ولا يذكر الغيث إلا في موضع الرحمة (والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر، وبين ذكر الغيث) كما يقول الجاحظ[21].

هذا هو شأن الكتاب الكريم في تنوّع ألفاظه، ولا نود في الإشارة إلى ألفاظ أخرى خشية الإطالة.

- 9 -

وكما ينوّع القرآن من موضوعاته ومعانيه على مستوى السورة والمشاهد والآيات، وينوع في جمله وأفعاله والمعطوفات من أسمائه، وفي ألفاظه التي تطلق على مسمّى واحد، كما شاهدنا، كذلك ينوّع في ضمائره. وهذا موضوع درس فيما سمّاه البلاغيون بـ(الالتفات) الذي شعّبوا فيه النظر وجاءوا بالتقسيمات والتفريعات الكثيرة[22]. ولا يهمنا هنا إلا الإشارة إلى نماذج محدودة تتعلق بالضمائر فقط.

---

(21) البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بمصر، ط 3، 1968، حـ1، ص 20.
وينظر كتابنا أثر القرآن في الشعر العربي الحديث، دار المعرفة، دمشق، ط 1، 1987، ص 67.
(22) ينظر، علم البديع، د. عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، ط ؟، 1985، ص 142.

من ذلك قوله تعالى في سورة الزخرف: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ خلقهنَّ العزيز العليم. الذي جعل لكم الأرض مهداً، وجعل لكم فيها سبلاً لعلكم تهتدون. والذي نزّل من السماءِ ماءً بقدرٍ، فأنشرنا به بلدةً ميتاً كذلك تُخرجون**﴾ [الزخرف/9-11]. حيث انتقل الحديث من كلامهم بصيغة الغيبة ﴿**ليقولن**﴾ إلى كلام الله ـ سبحانه ـ بلفظ الغيبة في أوله ﴿**الذي جعل لكم..**﴾، وبلفظ المتكلم ﴿**فأنشرنا**﴾ في آخره.

ونظيره قوله تعالى في سورة النمل ﴿**أمّنْ خلق السموات والأرض، وأنزَلَ من السماء ماءً فأنبتنا به حدائق ذات بهجة**﴾ [النمل/ 60]، حيث انتقل من ضمير الغيبة إلى ضمير المتكلم. وهذا نمط عالٍ من أنماط الافتنان في البلاغة. ولم يقف حدّه عند ظواهر الألفاظ، كما يخيل لبعض الباحثين، خاصة وهم يجدون الإشارات إلى مثل هذه القضايا في فن البديع، وهو عندهم، لا يُعْنَى إلا بزخارف القول ومظاهره. بل يتعلق بطبيعة المعنى الذي يُراد تبليغه، من حيث عمقه وقدرته على التأثير في نفس المتلقي. قال الزمخشري عقب تفسير الآية السابقة من سورة النمل: (فإن قلت: أيُّ نكتة في نقل الإخبار عن الغيبة إلى التكلم عن ذاته في قوله: ﴿**فأنبتنا**﴾؟ قلت: تأكيد معنى اختصاص الفعل بذاته، والإيذان بأنّ إنبات الحدائق المختلفة الأصناف والألوان والطعوم والروائح والأشكال مع حسنها وبهجتها بماء واحد لا يقدر عليه إلا هو وحده)[23].

ويقول ابن الأثير عقب الحديث عن الالتفات وتغيّر الضمير من المخاطبة إلى الغيبة في قوله تعالى: ﴿**هو الذي يسيّركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة، وفرحوا بها، جاءتها ريحٌ عاصف، وجاءهم الموج من كل مكان**﴾ [يونس/22]. يقول: فإنَّهُ إنما صرف الكلام ههنا من الخطاب إلى الغيبة لفائدة، وهي أنه ذكر لغيرهم حالهم ليعجبهم منها، كالمخبر لهم يستدعي فهم الإنكار عليهم. ولو أنه قال: حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بكم بريح طيبة، وفرحتم بها، وساق معهم الخطاب إلى آخر الآية، لذهب تلك الفائدة التي أنتجها

---

(23) حـ 2، ص 457.

خطاب الغيبة)[24].

والحديث عن التنوع في الضمائر له صورة أخرى في القرآن حيث يتنقل من الإفراد إلى التثنية إلى الجمع بطريقة لافتة للنظر، كقوله تعالى: **﴿وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتاً، واجعلوا بيوتكم قبلة، وأقيموا الصلاة، وبشر المؤمنين﴾** [يونس/87]. قال صاحب الكشاف: (فإن قلت: كيف نوّع الخطاب، فثنى أولاً ثم جمع، ثُمَّ وحّد آخراً؟ قلت: خوطب موسى وهارون ـ عليهما السلام ـ أن يتبوَّءا لقومهما باتخاذ المساجد، والصلاة فيها، لأن ذلك واجب على الجمهور، ثم خص موسى بالبشارة التي هي الغرض تعظيماً لها وللمبشر بها)[25].

ويتم تلوّن الضمائر بصور أخرى عديدة من حيث عودتها على المتكلم نفسه، أو على غيره في السياق، أو من حيث إظهارها وإبهامها على القارىء لدلالات نفسية هادفة، وهذا موضوع أسهب في الحديث عنه برهان الدين الزركشي في (البرهان في علوم القرآن[26]).

- 10 -

في بعض الأحيان تجد نفسك حائراً أمام بعض التنوع في الصيغ القرآنية، ولكنك إذا رجعت إلى حاستك الذوقية الفطرية، أو القائمة على الثقافة اللغوية والأدبية، تكشفت أمامك أسرار ذلك التنوع. وقد لاحظت كثيراً من أنماطه في الصفحات السابقة. وأود هنا أن أعود بك إلى ما يشبه تلك الأنماط في هذا المثال. قال تعالى في سورة الأنعام: **﴿وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كلِّ شيء، فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حبّاً متراكباً، ومن النخل من طلعها قنوان**

---

(24) المثل السائر، ص 170 نقلاً عن علم البديع، د. عبد العزيز عتيق، ص 144.

(25) جـ 2، ص 84.

(26) البرهان في علوم القرآن، الإمام بدر الدين بن محمد بن عبد الله الزركشي، دار المعرفة، بيروت، ط 2، س ؟، جـ 4، من ص 24، إلى 42.

دانية وجناتٍ من أعنابٍ، والزيتون والرّمان مُشتبهاً وغيرَ مُتشابه. انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه﴾ آية 99.

وتقف ملياً أمام صيغتي **﴿مشتبهاً وغير متشابه﴾** وتتساءل لماذا هذا التنوع في الصيغة على الرغم من أنّ الدلالة واحدة. ففي اللغة تقول: (اشتبه الشيئان وتشابها، كقولك استويا وتساويا، والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا) كما قال الزمخشري[27]، ولكنك لا تجد عنده تعليلاً مع ما عرف عنه من لفتات نابهة يبدؤها بـ(فإن قلتَ... قُلتُ...). ولكننا نجد ضالتنا عند متذوق قرآني معاصر، يرى أن هذا لم يتم مصادفة، بل إنه (أمر مقصود هنا للتنويع بكل وسائل التنويع، وهو يستعرض أنواعاً مختلفة من الحياة في صفحة الكون، ويريد أن يلفت الحسَّ للقدرة القادرة التي تخلق كلَّ هذه الأنواع، وينسق في اللوحة المعجبة بين تعدد النماذج والأنماط في المشهد وفي التعبير عنه سواء. ألا إنّه لون من الإعجاز في التصوير والتعبير!)[28].

إذاً، هذا التنوع في التعبير كان وراءه التنوع في مواد المشهد الكوني الذي تحدث عنه القرآن في هذه الآية وسابقتها، فالحياة ومشاهدها وألوانها لم تكن قائمة على الرتابة في المشهد القرآني؛ فكان لا بد من أن يُبده الحس بتغيير النسق. وترتاح إلى هذا التأمل حين تقف عند تغيير الصياغة في الآية السابقة لهذه الآية حيث كان التعبير بهذه الشاكلة (يخرج الحي من الميت، ومخرجُ الميت من الحي) و(فالق الإصباح، وجعل الليل...) يخرج ومخرج، وفالق وجعل، مرة بالفعل ومرة باسم الفاعل بشكل لا يجعل الحس يستنيم لتعبير واحد.. فتبارك الله محكم القرآن، ومحكم الكون **﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾** [تبارك/3].

وإذا لم تكن لديك معرفة بعلم النحو وأسراره وتفصيلاته تجد نفسك أكثر دهشة أمام تغيّرات في الحركات الإعرابية أو المقامات النحوية، فماذا أنتَ فاعلٌ مثلاً، إزاء التغيّر في (حور) من الجر إلى الرفع بما يختلف مع سياق الأسماء

---

(27) جـ1، ص 520.

(28) منهج الفن الإسلامي، محمد قطب، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط 6، ص 147.

المجرورة السابقة ﴿وفاكهةٍ مما يتخيَّرون، ولحمِ طيرٍ مما يشتهون، وحورٌ عين﴾ [الواقعة/22-24].

على أنّ الأمر في هذه سهل، تجده في الإجابة على أن هناك قراءتين بالرفع والنصب، ولكل قراءة تفسيرها. ولكننا في تنويع آخر في الحالة الإعرابية لا يتحدث المفسرون عن تعدد أوجه للقراءات، بل يميلون إلى ثبات هذه الصورة المختلفة عن سابقاتها في الإعراب، كما في آية سورة النساء: ﴿**لكن الراسخون في العلم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك، وما أنزل من قبلك، والمقيمين الصلاة، والمؤتون الزكاة، والمؤمنون بالله واليوم الآخر، أولئك سنؤتيهم أجراً عظيما**﴾ آية 162.

والتغير الواقع هو في (والمقيمين). ألا ترى أنها تلفت النظر وتخرج عن سياق الأسماء المرفوعة معها؟! والتخريج النّحوي لها هو النصب على المدح لبيان فضل الصلاة، أي أمدح المقيمين للصلاة. ويؤكد الزمخشري أن هذا ليس من قبيل اللحن في خط المصحف، بل هو مذهب من مذاهب العرب، وما لهم من النصب على الاختصاص من الافتنان[29].

ويهمنا نحن هنا الإشارة إلى الطابع العام في التناول القرآني المتنوع حتى في مجالات ربما يكون التنوع فيها مظنة خطأ نحوي، أو اختلاف عن مذاهب العرب.

وربما كانت قضيّة رفع (الصابئون) المعطوفة على اسم إن الواجب النصب من أكثر القضايا حواراً وأخْذاً وردّاً بين النحاة القدامى والمعاصرين. كما جاءت في قوله تعالى: ﴿**إنّ الذين آمنُوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر، وعمل صالحاً، فلا خوفٌ عليهم، ولا هم يحزنون**﴾ [المائدة/69].

ولقد تخبط النحاة القدامى وتأولوا مذاهب شتى في رفع (الصابئون)، بل إن نحوياً من العصر الحديث ذهب إلى حدّ تخطئة العرب في نصب اسم إنّ، وكان

(29) جـ1، ص 438.

ينبغي أن يكون حقه الرفع، وإن القرآن جاراهم في هذا الخطأ، إلا في هذه الكلمة التي جاءت مرفوعة على الأصل[30]. ولكن الذين يتأملون القرآن تأملاً معنوياً وفنياً يهتدون إلى شيء آخر، وهو أن وراء التنوع في الحركة الإعرابية بالحروف هنا، وخروجها على نسق ما قبلها وما بعدها، هدفاً ربانياً تربوياً، مصحّحاً للمفاهيم السائدة لدى اليهود حيث قالو: ﴿**نحن أبناء الله وأحباؤه**﴾ [المائدة/18]، وقالوا: ﴿**لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى**﴾ [البقرة/111]. وكأن مجيء التعبير مغايراً لما قبله بالرفع دون النصب فيه تنبيه لأفكارهم وتسفيه لمذاهبهم، وأن رحمة الله وسعت كلَّ شيء. فليس الصابئون مطرودين من رحمة الله حسب زعمهم، بل هم مثل أصحاب الأديان السماويّة آنذاك في شمولهم الرحمة إذا آمنوا بالله واليوم الآخر...[31].

- 11 -

في هذه الفقرة لا أريد أن أفصّل القول في الظاهرة التي أعرضها من التنوع في اللغة القرآنية، فلا أعلّل لها، ولا أبني الدواعي لها، بل أكتفي بعرض الأمثلة رغبة في دعوة القارىء إلى التأمل، فلعلّهُ مهتد إلى تعليل جديد. والظاهرة التي نحن بصددها هي تنوع حروف الجر أو اختفاؤها في موضع يمكن إيرادها فيه، كما تلاحظ في الأمثلة التالية:

في سورة يونس، آية: 35، يقول تعالى: ﴿**قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق؟ قل الله يهدي للحق. أفمن يهدي إلى الحق أحقُّ أن يُتبع، أمَّن لا يهدّي إلا أن يُهدى. فما لكم كيف تحكمون؟**﴾، بتعدية الفعل ﴿**يهدي**﴾ باللام مرة وبـ ﴿**إلى**﴾ مرة أخرى. ترى فما الدافع إلى هذا؟ علماً بأنّ اللغة تجيز هذا فتقول هداهُ للحق وإلى الحق.

---

(30) إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط 1. 1937، ص 70.

(31) أسرار القرآن، الشيخ عبد العزيز جاويش، مطبعة الهداية بالأستانة، 1331 هـ، جـ 1، ص 43، نقلاً عن لغة القرآن الكريم، د. عبد الجليل عبد الرحيم، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ط 1، 1981، ص 251.

وفي سورة سبأ، آية 24، يقول تعالى في أسلوب من أساليب الدعوة عجيب: ﴿**وإنا أو إياكم لعلى هدىً أو في ضلال مبين**﴾. على هدىً أو في ضلال، ولم يجيء التعبير على هدىً أو على ضلال. أو في هدى وفي ضلال. لماذا؟

ويستخدم القرآن الظرف (تحت) مجرداً من حرف الجر (من)، ومرة معه في إحدى وخمسين آية، مثل قوله: ﴿**وأعدّ لهم جنّاتٍ تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا**﴾ [التوبة/100]، و ﴿**أعدّ اللهُ لهم جناتٍ تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها**﴾ [التوبة/89].

ومع الفعل ﴿**سبّح**﴾ يرد سياق العطف بـ (في) مرة، ومرة بدونه، في سور الحشر والحديد والصف والجمعة والتغابن، وهي السور التي تبتدىء بهذا الفعل. كما في هذين المثالين: ﴿**سبّح للّه ما في السموات وما في الأرض**﴾ [الصف، الآية الأولى]، و ﴿**سبّح للّه ما في السموات والأرض**﴾ [الحديد، الآية الأولى]. ويتناوب حرفا الجر (على) واللام على الفعل (اصطبر)، فيقول تعالى ﴿**وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها**﴾ [طه/132]، و ﴿**واصطبر لعبادته**﴾ [مريم/65]، ومرة ثالثة بدون حرف الجر ﴿**فارتقبهم واصطبر**﴾ [القمر/ 27]. وفي مواضع أخرى يتعدّى الفعل صبر بنفسه مثل ﴿**واصبر نفسك**﴾ [الكهف/28]، ومرة يأتي لازماً ﴿**استعينوا بالله واصبروا**﴾ [الأعراف/128].

أترك هذا كله لنباهة القارىء وتأمله في أسرار التعبير القرآني في مجال التعامل مع حروف الجر سواء في صلتها بالأسماء أم في حالة تعدي الأفعال بواسطتها.

- 12 -

ولا نريد أن نختم الحديث عن التنويع في الأساليب القرآنية، دون الإشارة إلى الفاصلة القرآنية التي تتنوّع بشكل لافت للنظر، مستخدمة الحروف ذات التنغيم العالي، مثل النون والميم والراء والألف والياء. وإذا تكررت كثيراً كما في سورة الرحمن، وسورة المرسلات فلأمرٍ مرتبط بالمعاني التي يريد القرآن تقريرها

في النفوس. فقوله ﴿**فبأيّ آلاء ربكما تكذبان؟**﴾ بعد آيات سورة الرحمن ينسجم مع الحديث عن نعم الله التي أسبغها على الجن والأنس. وتكرير ﴿**ويلٌ يومئذٍ للمكذبين**﴾ في المرسلات توكيد للوعيد الجازم الصارم الـذي ينتظر المشـركين المكذبين.

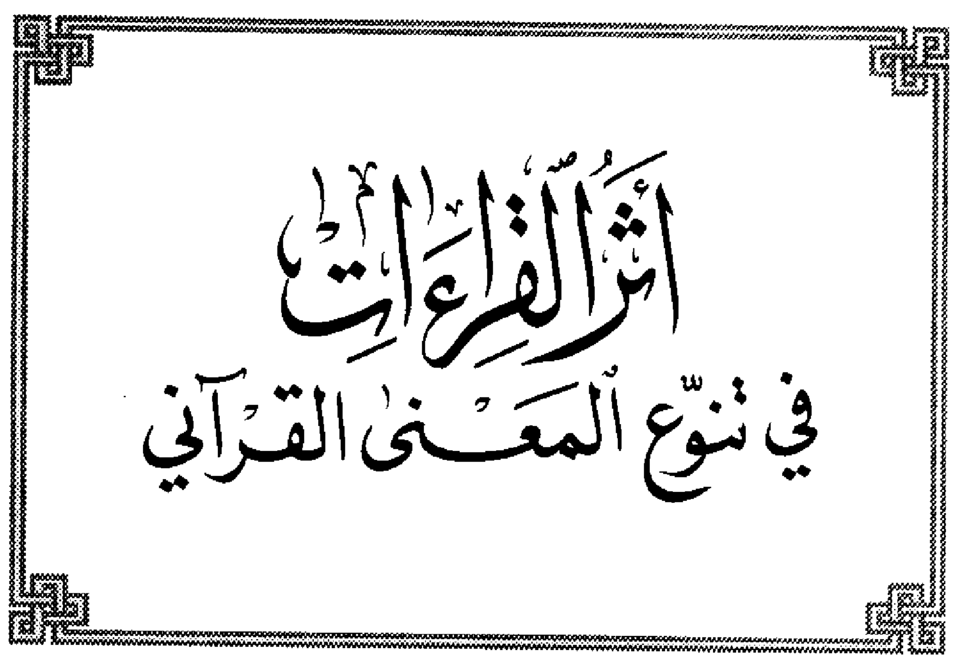
ولا يمكن للبيان العالي الذي يتسم به القرآن أن يضطر إلى الإتيان بفاصلة مراعاة لحـرف الفاصلة السـابق، دون دافع معنـوي أو نفسي. ولقد كـان بعض البلاغيين القدامى يرون أنّ الفاصلة القرآنية في سورة الضحى ﴿**ما ودّعك ربُّك وما قلى**﴾ جاءت مراعاة للألف في الآيات السابقة ﴿**والضحى، والليل إذا سجى**﴾[32]، ولكن التأمل الدقيق الذي تهتدي إليه الأستاذة بنت الشاطىء هو أنّ حذف المفعول به هنا، إذ الأصل (قلاك)، جاء لملحظ معنوي، وهو الخطاب الحاني الذي عوّدنا القرآن إياه حين يخاطب اللهُ سبحانه نبيّه الحبيب، فلا يريد أن يذكر الكاف هنا (قلاك). فلربما يكون فيها ما يمس خاطر الرسول، فجاء التعبير بـ ﴿**قلى**﴾ هكذا، وكأنه غير متعلق به. وهذا نوع من الأدب القرآني في التعامل مع الرسول ﷺ[32]. والحديث عن التنويع في الفاصلة يؤدي بنا إلى إطالـة هذا البحث، وهـو ما لا نريد[33].

ويمكن القول في ختام هذا البحث: إن التنويع في أساليب القـرآن يكاد يكون هو الأصل، فهو تنوع في المعاني وطوابع السور ومشاهد القص أو الوصف، وتنوع في صياغة الجمل والأفعال والمعطوفات والضمائر وحروف الجـر، ثم هو تنوع بين التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والجمع والإفراد، والفصل والوصل، والإظهار والإضمار، والتصريح والكناية، والإطناب والإيجاز، والتعريف والتنكير، إلى غير هذا من أنماط التنويع في الأسلوب القرآني، وهذا ما يحتاج، بحق، إلى بحث مفصل ومعمق يُهتدى به إلى أسرار هذا التنويع وقواعده وأصوله. وهذه دعوة مخلصة لذوي الاختصاص والمتذوقين لأساليب البيان الرباني العالي.

---

(32) ينظر الإعجاز البياني ومسائل ابن الأزرق، د. بنت الشاطىء (عائشة عبد الرحمن). دار المعارف بمصر، ط 1، 1971، ص 250.

(33) ينظر، الفاصلة القرآنية، د. عبد الفتاح لاشين، دار المريخ، الرياض، ط 1، 1402 هـ.



الأستاذ سعيد سالم الفاندي
جامعة الجبل الغربي ـ الجماهيرية العظمى

تقديم :

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا وضمنه الهداية في كل آية من آياته، وكساه بالإعجاز في كل سورة من سوره، وصلى الله على سيدنا محمد الرسول النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته، والمشرف بتنزل القرآن عليه بسبعة أحرف حتى استجمع لهجات العرب الفصيحة، وجمعهم على قراءته وتدبره، فلو ألزمهم بنمط واحد من الأداء؛ لاستوحشت قلوبهم ألفاظه، واستوعرت معانيه، عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال: ﷺ: أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف»[1].

ولا يغفل المؤمن المتدبر للقرآن الكريم، وهو يتلى على تلك الوجوه عن

(1) صحيح مسلم ج 6 ص 101 وصحيح البخاري ج 6 ص 100.

النظر إلى تعدد تلك القراءات كتعدد الآيات بما يثري المعنى القرآني الـذي لا يحُدّه حصر عقل، ولا تنقضي عجائبه، ولا تتوقف حكمته.

منشأ القراءات

لم أشأ أن أشفع كلمة المنشأ بالتطور في هذا المبحث، لأن القول بتطور القراءات بعد النبي ﷺ لا وجه له، ولا دليل عليه، ويتجلى امتناع ذلك التطور من تعريف القراءة في قولهم: «علم بكيفيات أداء كلمات القرآن واختلافها يعزو الناقلة»[2] كما قيل في تعريفها: «مذهب يذهب إليه إمام من الأئمة مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اختلاف الروايات عنه»[3].

فالقراءات علم منقول عن الرسول ﷺ، وليس علماً مستنبطاً حتى يقال بأنه خاضع للتجديد والتحسين اللهم الا تجديد وسائل التلقين وتحسين الاختيار. ولكون هذا العلم مأثوراً اشترط فيه العلماء، لصحة القراءة ثلاثة شروط منها شرطان يتعلقان بالنقل، وشرط يوثق الصلة بين المنقول من النص المقروء، واللغة العربية، وتلك الشروط هي:

1 ـ موافقة العربية على أي وجه من الوجوه اللغوية والصرفية والإعرابية.

2 ـ موافقة رسم أحد المصاحف العثمانية التي نسخها عثمان ـ رضي الله عنه ـ إلى الأمصار الآهلة بالصحابة في عصره.

3 ـ صحة سندها إلى النبي ﷺ، فهي سنة متبعة، ولتمام المحافظة عليها لا يكفي نقل حروفها مسطورة تتغير دلالاتها باختلاف التناول من القُرَّاء، بل تنقل كذلك مشافهة من قرن إلى قرن.

والأدلة متعانقة على وقوع التعدد في صيغ أداء اللفظ القرآني في عهده ﷺ، ومن أشهرها الأحاديث الآتية:

---

(2) انظر مناهل العرفان للزرقاني ج 1 ص 412.

(3) اللآلىء الحسان لموسى شاهين لاشين ص 97.

1 ـ عن أبي بن كعب «أن النبي ﷺ كان عند أضاة بني غفار، قال: فأتاه جبريل فقال: إن الله يأمرك أن تقرىء أمتك القرآن على حرف فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإنّ أمتي لا تطيق ذلك ثم أتاه الثانية فقال: إن الله يأمرك أن تقرىء أمتك القرآن على ثلاثة أحرف فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإنّ أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاء الرابعة فقال: إن الله يأمرك أن تقرىء أمتك القرآن على سبعة أحرف فأيما حرف قرأوا عليه فقد أصابوا»[4].

وهذا الحديث تفصيل لحديث ابن عباس الذي أوردناه في المقدمة، والمراد بسبعة الأحرف على الصحيح بأنها اللغات (اللهجات) العربية الفصيحة، التي يؤدى بها اللفظ القرآني، لأن من حكمة تعدد القراءات تيسير حفظه وفهمه للعرب الذين توجد فروق لغوية بينهم داخل اللغة الأم، ترجع إلى أداء الحروف أحياناً، وترجع إلى اختلاف الكلمات في بعض الأحايين، وهذا ما يشهد له واقع كل أمة يختلف لسانها من جهة إلى جهة، أما تقييد العدد بالسبع فهو إطلاق في حقيقته، لما يدل عليه العدد سبع من الكمال المألوف عند سامعي القرآن، يقول مصطفى صادق الرافعي: «وإنما جعلها سبعاً رمزاً إلى ما ألفوه من معنى الكمال في هذا العدد، وخاصة فيما يتعلق بالإلهيّات: كالسموات السبع، والأرضين السبع...»[5].

2 ـ وعن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ قال: «سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرؤها على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ، فكدت أساوره في الصلاة، فانتظرته حتى سلم، ثم لببته بردائه فقلت من أقرأك هذه السورة، قال اقرأنيها رسول الله ﷺ، وقلت له: كذبت، فوالله إن رسول الله ﷺ أقرأني هذه السورة التي سمعتك تقرؤها فانطلقت أقوده إلى رسول الله، فقلت: يا رسول الله إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها وأنت أقرأتني سورة الفرقان، فقال رسول الله ﷺ:

(4) رواه مسلم ج 6 ص 103.
(5) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية/للرافعي ص 68.

أرسله يا عمر، اقرأ يا هشام، فقرأ هذه القراءة التي سمعته يقرؤها فقال رسول الله ﷺ: «هكذا أنزلت»، ثم قال رسول الله ﷺ: «اقرأ يا عمر»، فقرأت القراءة التي أقرأني رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «هكذا أنزلت»، ثم قال رسول الله ﷺ: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منها»[6].

3- وروي عن ابن مسعود أنه قال: أقرأني رسول الله ﷺ سورة من عمران... فرحت إلى المسجد، فقلت لرجل اقرأها، فإذا هو يقرؤها حروفاً ما أقرؤها، فقال أقرأنيها رسول الله ﷺ فانطلقنا إلى رسول الله ﷺ، فأخبرناه فتغير وجهه وقال: انما أهلك من قبلكم الاختلاف «وفي رواية البخاري»: كلاكما محسن[7].

وهكذا كان الصحابة رضوان الله عليهم يتلقون اللفظ القرآني من النبي ﷺ بقراءات متعددة، ولم يكونوا هم ولا من بعدهم المحدثين لتلك الاختلافات، وبعد وفاته ﷺ، وعقب الفتوح انتشر أصحابه في الأمصار المختلفة وأنشأ بعض أعلامهم مدارس في تلقي القرآن ومدارسته، وحفظ الحديث وبثه في صدور التابعين، فانتقلت معهم القراءات، حتى تجرد لها تلامذتهم في تلك المدارس للحفظ والتجويد يبلغونها كما تلقوها عن الصحابة إلى أتباع التابعين ومن بعدهم، وأول من تصدى لها بالتدوين كان أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة 224، ثم جاء بعده أبو بكر أحمد بن موسى ابن العباس بن مجاهد المتوفى سنة 324هـ فكان أول من اقتصر على قراءات السبعة[8] المشهورين وهم:

أبو عمرو زبَّان بن العلاء المتوفى سنة 154، وقد روى عن مجاهد بن جبر وسعيد بن جبير من التابعين عن عبد اللّه بن عباس عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ، وكانت مدرسته بالبصرة، وحمزة بن حبيب الزيات المتوفى سنة 188هـ، وقد أخذ عن الأعمش سليمان مهران عن يحيى بن وثاب عن زر بن حبيش عن

---

(6) انظر صحيح مسلم ج 6 ص 98، 99، 100.

(7) اللآلىء الحسان لموسى شاهين ص 98.

(8) انظر مباحث في علوم القرآن لمناع القطان ص 173، ص 247، ص 248.

عثمان وعلي وابن مسعود عن النبي ﷺ، وهو كوفي نشأة وعلما، وعاصم بن أبي النجود الأسدي المتوفى سنة 128هـ، الذي قرأ عن زر بن حبيش عن ابن مسعود عن النبي ﷺ، وهو ينتمي كذلك إلى مدرسة الكوفة، كما ينتمي إليها الكسائي علي بن حمزة النحوي المتوفى سنة 189هـ، وقد استبدله ابن مجاهد بيعقوب بن إسحق الحضرمي المتوفى سنة 205هـ وقراءة الكسائي قد تخيرها من قراءات أخرى.

وكان ابن مجاهد قد تخير من مدرسة الشام قراءة عبد الله بن عامر اليحصبي المتوفى سنة 118هـ، الذي أخذ القراءة من المغيرة بن أبي شهاب المخزومي عن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ.

ثم اختار من قراء المدينة قراءة نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المتوفى سنة 169هـ الذي تلقى القراءة من سبعين من التابعين، أخذوا عن أبي بن كعب وابن عباس وأبي هريرة.

ومن قراءات مكة اختار ابن مجاهد قراءة: عبد الله بن كثير الداري المتوفى سنة 120هـ، وقد لقي من الصحابة أنس بن مالك، وأبا أيوب الأنصاري وعبد الله بن الزبير، وقد تلقى من مجاهد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ، وكان لهؤلاء القراء رواة ينقلون عنهم مع بعض الاختلاف بينهم في مواضع محصورة في الألفاظ وطرق الأداء، من تحقيق للهمز وتسهيل، وتفخيم وترقيق لبعض الحروف، وروم وإشمام وإدغام لبعض الحروف في بعض، وإظهار لبعضها من بعض، إلى غير ذلك من طرق تأدية اللفظ من جهاز الصوت الإنساني.

ولكن لسائل أن يسأل: لماذا هذا الاختلاف في القراءة القرآنية؟ أو ليس إلزام المسلمين من لدن النبي ﷺ إلى البوم بقراءة واحدة أيسر وأولى؟.

إن فائدة تعدد وجوه أداء النص القرآني لا يقدرها حق قدرها إلا العرب الخلص، الذين تنزل الوحي في عهدهم أو لقّنهم الصحابة القرآن، وهم لا يزالون يتكلمون بلهجات قبائلهم التي تلائمها قراءة دون قراءة، فهم قد يحملون أنفسهم على قراءة بعينها لا تجري على لهجة قبيلتهم، ولكن في ذلك عنت لهم كما

يطالب المصري اليوم مثلا بنطق حرف الجيم على أصله، أو يطالب الأميون من الليبيين والسودانيين بنطق القاف، ويتضح هذا الغرض من الأحاديث التي سقناها في صدر هذا البحث لا سيما حديث أبي بن كعب، كما أنه في تعدد القراءات برهان على الإعجاز القرآني إذ إننا نرى أن القرآن على اختلاف بعض ألفاظه في الأداء وبعض حروفه بالنقص والزيادة، لا تتصادم معانيه، فهو اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد.

تعدد القراءات وتنوع المعنى

إن بعض الاختلافات في القراءات القرآنية لها أثر متفاوت في تفسير الدلالة الأسلوبية للقرآن الكريم، ولا يحدث ذلك الاختلاف اضطراباً، ولكنه يحافظ على المضمون الأصلي للآية، فهو من باب التعدد المتضامن على ترسيخ المعنى المراد تقديره، وليس من باب نسخ معنى بمعنى أو إبطال دلالة بدلالة أخرى، وبعضها لا أثر له في تعدد المعنى، وإنما هو اختلاف في الأداء كما في تحقيق الهمز وتسهيله، وتفخيم الراء وترقيقها، وإدغام بعض من الحروف في بعض، وإظهارها، يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله في هذا المعنى ـ: «أرى أن للقراءات حالتين: إحداهما لا تعلق لها بالتفسير بحال والثانية لها تعلق به من جهات متفاوتة، فأما الحالة الأولى فهي اختلاف القراءة في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير المدّ والإمالات.. ويشير إلى فائدة هذا النوع فيقول: «تحديد كيفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها، وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق... وهذا غرض مهم جداً لكنه لا علاقة له بالتفسير، لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي». ويتكلم عن الحالة الثانية، وهي تغير الحروف بالزيادة والنقص، وتغير الحركات، والتغير بالإعجام في التنقيط فيقول: «وهذه من هذه الجهة ـ يريد الاختلافات الحرفية والحركية ـ لها مزيد تعلق بالتفسير، لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبيِّن المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات في القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة»[9].

(9) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور: ج 1 ص 51، ص 55 من المقدمة.

وقد تتبعت الوجهات المعنوية التي توجهت إليها القراءات في تنوعها المتحد واختلافها المجتمع، فوجدت أن أبرزها ما يلي:

1 ـ الدلالة على تنوع الإسناد:

فقد يرد تعدد في وجهة الخطاب بالالتفات، نابع من اختلاف جهة الفعل المسند إلى الضمير، بتنوع القراءات، ففي قوله تعالى: ﴿**واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى**﴾ [سورة البقرة/125][10]، قرأ ابن عامر ونافع، واتخذوا من مقام إبراهيم بفتح الخاء، أي بإسناد الفعل إلى الغائب، والمعنى الحامل من ذلك الالتفات إخبار عن ولد إبراهيم، وقرأ الباقون، واتخذوا[11] بكسر الخاء على الخطاب للمسلمين، وأوضح أن القراءتين متعاونتان على استيفاء أبعاد المعنى في الغيبة والحضور، فقد اتخذ الصالحون من ذرية إبراهيم مقامه مصلى، ويؤمر المسلمون بإحياء هذا السنن الذي طمسه أهل الجاهلية.

وفي قوله تعالى: ﴿**هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء**﴾[سورة المائدة/112] قرأ الكسائي[12] الفعل (يستطيع) بالتاء (تستطيع) والفاعل ربك بالنصب على أنه مفعول به يقول العكبري في توجيه قراءة الجمهور، وقراءة الكسائي «يقرأ بالياء على أنه فعل وفاعل، والمعنى: هل يقدر ربك أو يفعل... ويقرأ بالتاء وربَّك على النصب والتقدير هل تستطيع سؤال ربك محذوف المضاف، فأما قوله أن ينزل فعلى القراءة الأولى هو مفعول يستطيع، ... وعلى القراءة الأخرى يكون مفعولا للسؤال المحذوف»[13].

فدل اختلاف القراءة في هذه الآية على أنهم سألوا عن إمكانية استجابة الله لهم في طلبهم نزول المائدة، ثم سألوا عيسى أن يطلب من الله ذلك إذا ما وافقهم على طلبهم هذا، وهو أحرى بالدعاء منهم لنبوته وتقواه.

ولكي يدل القرآن الكريم على أن ما يخاطب به النبي ﷺ خطاب لأمته إلا ما

---

(10) المرجع في ترقيم الآيات إلى قراءة عاصم الكوفي.

(11) حجة القراءات لأبي زرعة ص 113.

(12) العنوان في القراءات السبع لابن خلف ص 88.

(13) وجوه الإعراب والقراءات للعكبري ج 1 ص 232.

خصه الله به من أحكام، جاءت بعض الأفعال مسندة إلى تاء الخطاب، في بعض القراءات، وفي قراءات أخرى مسندة إلى الياء في مخاطبة الغائب، كما في قوله تعالى: ﴿**لا يحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبّون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب**﴾ [سورة آل عمران/188] يقرأ الفعل الأول بالتاء والياء (لا تحسَبَنّ)، وكذلك الفعل الآخر (فلا يحسبنهم) مع ضم الياء في الفعل الآخر، فمرة على الخطاب ومرة على الغيبة[14].

وكذلك الشأن في قوله تعالى: ﴿**ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم خير لأنفسهم**﴾ [سورة آل عمران/18] ، وفي قوله تعالى: ﴿**ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا**﴾ [سورة الأنفال/59].

وقرأ نافع وابن عامر[15] كلمة (يرى) من قوله تعالى: ﴿**ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب**﴾ [سورة البقرة/165] بالتاء على خطاب النبي ﷺ لقول علي إنهم سيشهدون النار، وسيشهد عليهم النبي ﷺ، وقرأ ابن عامر (إذ يرون) من الآية بالبناء للمجهول لتدل هذه القراءة على إرغام أهل النار على مشاهدتها ثم الولوج فيها.

والبناء للمعلوم حضور للفاعل واهتمام بشأنه، والبناء للمجهول له أغراضه التي قد تحقر الفاعل بعدم ذكره، مع أنه ذكر القراءة الأخرى. للتنبيه على حقارته في البناء للمجهول، وحضوره ليشهد مصيره في البناء للمعلوم، وقد يكون البناء للمجهول لتعظيم شأن الفاعل المحذوف، والبناء للمعلوم من أجل إبداء المسرة له باستحضاره ليشهد جزاءه، إلى غير ذلك من المقاصد اللطيفة التي تدرك عند النظر والتأمل، ففي قوله تعالى ﴿**آيات مبينات**﴾ [سورة النور/34، 46] قرأت مبيَّنات بفتح الياء عند ابن كثير ونافع[16] وأبي عمرو وعند غيرهم بكسرها، لتجتمع دلالتهما على أثرها في النفوس والعقول ببنائها للمعلوم، مع دلالتها على شرفها لأن الله هو الذي

---

(14) وجوه الإعراب والقراءات للعكبري ج 1 ص 161.

(15) العنوان في القراءات السبع لابن خلف ص 72.

(16) المصدر السابق ص 83.

أنزلها وبينها للناس، وهدى رسوله إلى استكمال توضيحها بالسنة.

وفي قوله تعالى ﴿**وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير**﴾ [سورة آل عمران/146] قرأ ابن عامر والكوفيون: عاصم وحمزة والكسائي[17] الفعل قاتل بالبناء للمعلوم.

وقرأ الباقون بالبناء للمجهول قُتل قتل، ليجعل الإخبار عن منزلة الشهادة عند الأنبياء وأتباعهم الذين قتلوا، وشرف الرضى على الأنبياء وأتباعهم الذين حاربوا أعداء الدين ولم يقتلوا بل ماتوا في غير الجهاد.

وقد يبنى الفعل في قراءة على المعلوم وفي أخرى على المجهول ليفيد انتقال أثره من الفاعل إلى غيره، أو انتقال أثره إلى الفاعل من غيره، ففي قوله تعالى: ﴿**يضل به الذين كفروا**﴾ [سورة التوبة/37] قرأ حمزة والكسائي وحفص[18] الضاد[19]مفتوحة والياء مضمومة على المجهول، وقرأ الآخرون بكسر الضاد وفتح الياء، والآية تتحدث عن النسيء الذي هو عادة جاهلية موروثة ضل بها الناس وأضلوا غيرهم.

وقد يسند الفعل إلى الجماعة ليدل على المشاركة، وقد يسند إلى المفرد ليدل على الاهتمام به قال إخوة يوسف لأبيهم: ﴿**أرسله معنا غداً يرتع ويلعب**﴾ وفي قراءة ابن كثير وابن عامر وأبي عمرو «**نرتع**[20] **ونلعب**» [سورة يوسف/12] وقرأ حمزة والكسائي نأكل[21] بالنون بالاسناد إلى جماعة المتكلمين، في قوله تعالى: ﴿**أو تكون له جنة تأكل منها**﴾ [سورة الفرقان/8].

وقد تتغير فواصل الآيات باختلاف القراءات من الغيبة إلى الخطاب أو من الخطاب إلى الغيبة كما في قوله تعالى: ﴿**ومن نعمره ننكسه في الخلق أفلا**

---

(17) المصدر السابق ص 81.

(18) العنوان في القراءات السبع لابن خلف ص 102.

(19) وكما في قوله تعالى: ﴿**وصدوا عن السبيل**﴾ [سورة الرعد/33].

(20) العنوان في القراءات السبع ص 110.

(21) المصدر السابق ص 140.

يعقلون﴾ [سورة يس/68] قرأها نافع أفلا تعقلون وعاصم[22] أفلا يعقلون، وهذا النوع من الاختلاف في الالتفات كثير بين القراء.

وقد رأيت أن اختلاف الإسناد في القراءات لا يؤدي إلى تصادم المعنى القرآني بل يوسع من آفاق الآية، وينمي المعنى بما يجعله يسع المخاطبين على اختلافهم في الذكر والحذف، والغيبة والحضور، والشرف والوضاعة، والقلة والكثرة، والخصوص والعموم.

ويستثير عقولنا ما ورد عن المصرين من[24] الخلاف في توجيه قراءة ابن عامر لقوله تعالى: **﴿وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم﴾** [سورة الأنعام/137] وما نتج عن البناء للمجهول والفصل بين المضاف والمضاف إليه من جدل علمي يشحذ الهمم، ويشجع العقول على الاستقراء والبحث في كلام العرب، من أجل الانتصار لهذه القراءة أو لما يخالفها، ولولا هذا التنويع في الإسناد بين القراءات لما كان ذلك النشاط العقلي المثمر الذي فقدناه اليوم عندما أهملنا القراءات السبع، واقتصرنا على قراءة في المشرق، وأخرى في المغرب.

2 ـ الدلالة على الخبر والإنشاء:

لما كان الأسلوب إما طلبيا أو ما في حكمه، وهو الإنشاء الذي لا وجود له إلا بصدوره من المتكلم، أو إعلام بكلام له وجود خارج الذهن وهو الخبر، فإن القراءات القرآنية بتنوعها قد تجمع بين الأسلوبين اللذين لا يجتمعان في عبارة واحدة ولكن العبارة قد تصاغ خبراً ثم يُغَيَّر فيها فتصبح إنشاءً مع أمنها من التناقض وهذا ما حدث في القرآن، والفائدة المجنية من هذا التنوع هي أحكام الصلة بين المخبر وهو الله والخبر وهو القرآن، وبين الله والمخاطبين من عباده: يقول تعالى مخاطباً نبيه ﷺ: **﴿قل رب احكم بالحق﴾** [سورة الأنبياء/112] على قراءة الجمهور،

---

(22) حجة القراءات لأبي زرعة ص 603.

(23) انظر تفسير الفخر الرازي ج 13 ص 169.

(24) انظر تفسير البيضاوي ج 1 ص 322.

بينما يخبر عن حال نبيه ﷺ وقد امتثل ذلك الأمر: ﴿**قال رب احكم بالحق**﴾ [سورة الأنبياء/112] في قراءة حفص عن عاصم، ويمثل ذلك في قوله تعالى: ﴿**قال ربي يعلم القول**﴾ [سورة الأنبياء/4] ، وكما في اختلاف نافع عن عاصم في قراءته قوله تعالى: ﴿**قال أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم**﴾[25][سورة الزخرف/24] وكما في قراءة ابن كثير وحمزة[26] والكسائي لقوله تعالى: ﴿**قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين**﴾ [سورة المؤمنون/112] ، فقد قرؤوها بالإنشاء (قل).

وقد يأتي الإنشاء لغرض بلاغي في قراءة، ويتحول إلى خبر له غرض آخر في المعنى في قراءة أخرى كما في قوله تعالى: ﴿**وليتمتعوا فسوف يعلمون**﴾ [سورة العنكبوت/66] ، فقد قرأها ابن كثير وحمزة والكسائي[27] والنون ساكنة اللام فيتحول الفعل المضارع إلى صيغة الأمر من الأخبار، وقرأها الباقون بكسر اللام على التعليل.

ويخاطب الله عزيراً الذي أماته مائة عام ثم بعثه بقوله: ﴿**اعلم أن الله على كل شيء قدير**﴾ [سورة البقرة/259] على قراءة حمزة والكسائي فالفعل (اعلم) مجزوم في هذه القراءة على الأمر من الله، ويتحدث عن استجابة عبده لهذا الأمر في قراءة الجمهور[28] (أعلم) برفع الميم إخباراً من عزير.

والاعتراض الذي قد يرد على هذا التفسير من الخبر والإنشاء مردود، فقد يعترض معترض بأن الجملة الخبرية لا تجتمع مع الإنشائية إلا في مقام ضيق، وهو الدعاء، ولكن ذلك في العطف بين جملتين، وليس في سوق جملة حيناً في صورة الخبر وحيناً في صورة الإنشاء، ألا ترى أنك بحرف واحد قد تحول الجملة من أسلوب إلى آخر كقولك: قتلت البريء، مخبرا، ثم تقول أقتلت البريء؟ مقررا قتله الذي أخبرت عنه في الجملة الخبرية، فالمعنى الأساسي واحد، والمعنى

---

(25) حجة القراءات لأبي زرعة ص 471، ص 465، ص 648.
(26) العنوان لابن خلف ص 137.
(27) العنوان لابن خلف ص 150.
(28) انظر حجة القراءات لأبي زرعة ص 145.

البلاغي يختلف، بل يتغير أسلوب الجملة باختلاف الحركات كقولك: قدُم الضيف بضم الدالَ أو قدِّم الضيف بتشديدها مع الكسر، فالأولى من الإخبار عن قدومه، والأخرى من تقديمه من أجل إكرامه والمعنى متغاير في العبارتين.

3 ـ **الوصل والفصل**:

وهذا الغرض المعنوي لا يكون مصدر اختلاف القراءات فقط، بل يـأتي كذلك من اختلافِ الوقوف بين القراء، وهـو غرض جليـل، يضفي على النص القرآني جمالاً على جماله، وعمقاً مع عمقه، ويربط القارىء بمعاني الآيات، ومن الوصل والفصل التابـع لاختلاف القـراءات، ذكر الـواو وحذفهـا عند ابن عـامر والجمهور: ﴿**وقالوا اتخذ الله ولدا**﴾ [سورة البقرة/116] قرأها ابن عامر بغير واو[29] فتكون على قراءته قصة مستأنفة غير متعلقة بما قبلها من ذكـر الظلمـة المانعين لمساجد الله، وقراءة الجمهور التي أثبتت فيها الواو من بـاب عطف جملة على جملة لاشتراكهما في الحكم، أي إنهم يجمعون بين منع المساجد والشرك بإسناد الولد لله، تعالى عما يقولون علوا كبيراً.

وهذا الاختلاف بالوصل والفصل يطرأ على كل محذوف الواو أو مثبتها من الآيات المقرؤة بصور اختلفت بالزيادة أو النقص في الحروف. ففي سورة المائدة يقول الله تعالى: ﴿**ويقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم إنهم لمعكم**﴾ [سورة المائدة/53] فقد قـرأها ابن عـامر وابن كثيـر ونافـع بغير واو فتكـون مفصولة عما سبق من معنى الآية السابقة وهي التي تتحدث عن المنافقين ومصيرهم بعد موالاتهم للكفار: ﴿**فترى الـذين في قلوبهم مرض يسـارعون فيهم يقـولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين، يقول الذين آمنوا...**﴾ فشبه كمال الاتصال في هذه القراءة جعل الفصل قائما بين الآيتين، فقد تفرع سؤال من الآية الأولى: وما هو موقف المؤمنين؟.

---

(29) المصدر السابق ص 110.

وعلى قراءة الجمهور[30] بالواو يكون الاتصال منعقداً بين الآيتين لاشتراكهما في الحكم بوساطة الواو العاطفة، فيكون كلام المؤمنين من ضمن نتائج الفتح، كما نتج عنه حزن المنافقين وندمهم.

وبمثل هذا التنوع في المعنى ينظر إلى حذف الواو وإثباتها في آية التوبة[31] ﴿**والذين اتخذوا مسجدا ضرارا**﴾ [سورة التوبة/107] ، ويتكرر هذا الاختلاف في آية آل عمران: ﴿**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم**﴾ [سورة آل عمران/123].

وقد يختلف الوصل والفصل من إدخال الواو بالفاء في بعض المواضيع المعدودة، ففي قوله تعالى: ﴿**وتوكل على العزيز الرحيم**﴾ [سورة الشعراء/217] قرأها نافع وابن عامر بالفاء فتكون مفصولة عن قوله تعالى: ﴿**فإن عصوك فقل إني بريء مما تعملون**﴾ فتكون الفاء استئنافية، وعلى قراءة الواو فالآيتان متصلتان في المعنى، أي اجمع بين التبرؤ من عصيانهم وعملهم والتوكل على العزيز الرحيم. وهذا ما ينطبق على قوله تعالى: ﴿**فلا يخاف عقباها**﴾ [سورة الشمس/15] على قراءة نافع وابن عامر، ﴿**ولا يخاف عقباها**﴾ في قراءة الباقين[32].

وفي اختلافهم في القراءة بأداة العطف «الواو»، «وأو» يختلف الوصل بين الآية وما قبلها كما في قراءة نافع: ﴿**إني أخاف أن يبدل دينكم وأن يظهر في الأرض الفساد**﴾ [سورة غافر/26] ، وقراءة عاصم: ﴿**إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد**﴾.

وقد يختلف المعنى وصلا وفصلا باختلاف الوقف، كما في قوله تعالى: ﴿**وكأين من نبي قتل معه ربيون كثير**﴾ [سورة آل عمران/146] ، فمن وقف عند كلمة قتل على قراءة نافع، فيتعلق القتل بالأنبياء، ولا يتعلق بالربيين الذين صبروا بعد موت أنبيائهم، فيكون المقصود تيئيس المشركين من هزيمة المسلمين. أما عند الوصل فإن المعنى أن أنبياء كثيرين قتل معهم رجال تقاة فما وهن الباقون من المؤمنين[33].

---

(30) انظر هذه القراءة في ج 12 ص 16 من تفسير الفخر الرازي.

(31) انظر هذه القراءة في ج 16 ص 153 من تفسير الفخر الرازي.

(32) انظر هذه القراءة في ج 31 ص 178 من تفسير الفخر الرازي.

(33) التحرير والتنوير ج 1 ص 82بتصرف.

زكذلك في الوقف على «إلا الله» في قوله تعالى: ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به**﴾ [سورة آل عمران/7] فيكون المعنى في الوقف أن المتشابه كلام ويستطيع العلماء الراسخون تأويله، ولكنهم يفوضون علمه إلى الله، وعند وصل إلا الله بما بعدها كان المعنى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل ذلك المتشابه في حال يقولون فيها: آمنا به، وفي قوله تعالى: ﴿**لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى..**﴾ يحسن الفصل بالوقف بين الجملتين لأن كل جملة احتوت على صفة مضادة للأخرى[34].

وفي قوله تعالى: ﴿**فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها**﴾ [سورة الأعراف/91، 92] ، فمن وصل الآيتين جعل الذين بدلا من الضمير في أصبحوا وكأن لم يغنوا حالا لمعنى الفعل في الجاثمين، وإن جعل الآيتين منفصلتين كانت الثانية استئنافا.

فالوقف عند القراء له تعلق بالمعنى على اختلافهم في اتباعه، بحسب الرواية الشفهية التي جعلوها عمدة نقل القرآن من عصر إلى عصر، ونحن لا نميل إلى الرأي الذي يقول بأن الوقف اجتهادي، وأنه من توفيقات الحفظة الرواة، بل هو أثر ينقل بصاحب القراءات، مع أن كل قارىء من القراء السبعة التزم طريقة للوقف قد يوافق فيها غيره، وقد يخالفه، وأكثرهم قد جعلوا الوقوف على رؤوس الآي، فالله جعل فواصل الآيات متوافقة في الحروف أو الأوزان ليحين الوقف عليها، وهي في الغالب ما تكون تامة في معانيها الجزئية الا في مواضع معدودة كقوله تعالى: ﴿**فويل للمصلين**﴾ [سورة الماعون/4].

وكتاب الوقف للسجاوندي عظيم النفع في هذا السبيل، وقد أطلعت على منقولات منه في تفسير النيسابوري، ونوقشت رسالة دكتوراه بالمملكة العربية السعودية. قام صاحبها بتحقيق كتاب السجاوندي، حيث أوضح معالم منهجه، وقد سمعت المناقشة من الإذاعة السعودية[35].

---

(34) عن النيسابوري في تفسيره ج 7 ص 3 ط/أميرية.

(35) رمضان من سنة 1400و. ر، 1411هـ.

4 ـ التكثير والتعدد:

قد يكون المعنى الذي تدل عليه قراءة من قراءة الدلالـة على الكثرة دون الأقل أو الدلالة على الجمع دون الإفراد، وبالعكس كما سيتضح في الشـواهد التالية: فمما ورد في قراءة مفيدا معنى التكثير قوله تعالى: ﴿**قل فيهما إثم كبير**﴾ [سورة البقرة/219] قرأ حمزة والكسائي[36]: إثم كثير بالثاء بدلالة على كثرة الإثم في هذين الجرمين.

وفي قوله تعالى: ﴿**عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة**﴾ [سورة سبأ/3] قرأ حمزة والكسائي[37] (علام الغيب) ليدل على كثرة علمه سبحانه كما قال في آية أخرى (علام الغيوب) سبأ.

وقرأ عاصم وحمزة والكسائي[38]: ﴿**بما كانـوا يكذبـون**﴾ [سورة البقـرة/10] بالتخفيف وقرأ الباقون بالتشديد طلباً للكثرة والتعدي من كذب يكذب تكذيباً أي يكذب النبي ﷺ والقرآن، ولأن كل مكذب كاذب، وليس كل كاذب مكذبا، وقرأ حمزة[39] كلمة أزل بالألف (أزال) في قوله تعالى: ﴿**فأزلهما الشيطان عنها**﴾ [سورة البقرة/36] فقابل الثبات بالزوال، والمبالغة في أزال أكثر منها في أزل أي نحاهما بشدة، وأزل أوقعهما في الزلل. ومن مواضع التكثيـر والمبالغـة قولـه تعالى في الفاتحة ﴿**مالك يوم الدين**﴾ [سورة الفاتحة/4] في قراءة عاصم «وملك يوم الدين» في قراءة نافع، «فحجة من قرأ (مالك) هي أن مالكا يحوي الملك بفتح الميم وكسر اللام[40] وكذلك يقول الأخفش[41] إن مالكا يضاف في اللفظ إلى سائر المخلوقات فيقال هو مالك الناس والجن والحيوان ومالك الرياح ومالك الطير وسائر الأشياء ولا يقال هو ملك الريح والحيوان».

وقد تكون زيادة الألف في قراءة عن قراءة أخرى مفيدة للمشاركة، وتكون

---

(36) حجة القراءات لأبي زرعة ص 130.

(37) العنوان لابن خلف ص 156.

(38) حجة القراءات لأبي زرعة ص 88.

(39) حجة القراءات لأبي زرعة ص 94.

(40)، (41) حجة القراءات لأبي زرعة ص 79.

التي حذفت منها الألف دالة على أصل الفصل دلالة الحدث المقترن بالزمن في كونه مسنداً إلى الفاعل مؤثرا في المفعول، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿**وما يخدعون إلا أنفسهم**﴾ [سورة البقرة/9]، قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو (وما يخادعون) بالألف، وقرأ أهل الشام والكوفة[42] وما يخدعون بغير ألف، فالمخادعة لله والمؤمنين راجعة إليهم، والخدع يحيق بهم خاصة، فالألف أعطت الفعل معنى صدور الخداع منهم موجهاً إلى غيرهم ولكنه عاد عليهم بالضرر.

وفي معنى المشاركة تأتي قراءة الجمهور ﴿**وإذ واعدنا موسى**﴾ [سورة البقرة/51] فالمواعدة صدرت من الله ومن موسى، وقرأ أبو عمرو[43] بغير ألف وكذلك في سورة الأعراف وطه، وعلى زيادة الألف يكون المعنى، واعد الله موسى على الطور ليكلمه، وواعد موسى ربه المسير إلى الطور.

وتتحقق المشاركة بين المسلمين والكفار في القتال في قراءة الجمهور لقوله تعالى: ﴿**ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام**﴾ [سورة البقرة/191]، ويتحقق معنى حدوث القتال دون النظر إلى طرفيه في قراءة حمزة والكسائي[44]: (ولا تقتلوهم) ومعنى ذلك لا تقتلوا منهم أحداً عند المسجد الحرام حتى يقتلوا بعضكم، فإن قتلوا بعضكم فاقتلوهم، فيترتب على هذه القراءة حكم شرعي وهو لا يقتل أحد في المسجد الحرام حتى يقتل أحداً من المسلمين.

ومن مواضع المشاركة قراءة أبي عمرو وابن كثير الفعل درست بالألف دارست في قوله تعالى: ﴿**وليقولوا دارست**﴾ [سورة الأنعام/105] أي ذاكرت أهل الكتاب وقرأ أهل المدينة وأهل الكوفة درست أي قرأت[45].

والمشاركة بمعنى المبالغة بزيادة الألف في قوله تعالى: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض**﴾ [سورة البقرة/251] وكذلك في آية الحج فقد

---

(42) حجة القراءات لأبي زرعة ص 87.

(43) المصدر السابق ص 94.

(44) انظر تفسير الفخر الرازي ج 5 ص 112.

(45) حجة القراءات لأبي زرعة ص 237.

قرأها نافع بزيادة الألف، ولا يقصد بها حدوثهما من طرفين، لأن الله تعالى لا مدافع له، بل الدلالة على شدة دفعه الظلمة عند حلول أجل إهلاكهم، ونلحظ معنى المشاركة في الفداء في قوله تعالى: **﴿وإن يأتوكم أسرى تفادوهم﴾** [سورة البقرة/85] في قراءة نافع وعاصم والكسائي، وقد تدل الزيادة في قراءة بالألف على التعدد، وتدل على المفرد أو عدم التكرار في الفعل في القراءة المخالفة لها التي تجردت منها الألف: في قوله تعالى: **﴿وتصريف الرياح﴾** [سورة البقرة/164] قرأ حمزة والكسائي[46] وتصريف الريح بغير ألف، ولا شك أن كلمة الريح اسم جنس يدل على الجمع، ولكن في ترك الألف دلالة على الحدث الحديث المجرد عن هبوب الريح من جهات مختلفة وزيادة الألف للدلالة على تفاوتها في السرعة والنفع والضرر، وكان ﷺ يدعو فيقول: «اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عذاباً».

وتكلم القرآن عن الشمس بلفظ سراج فقال تعالى: **﴿وجعل فيها سراجاً وقمرا منيرا﴾** [سورة الفرقان/261] ولكن حمزة والكسائي يقرآنها (سرجا) فتحمل القراءة الأولى على معنى الشمس نهارا، وتحمل القراءة الأخرى على معنى النجوم ليلاً مع القمر المعطوف عليها.

وقرأ حفص وحمزة والكسائي (مسكنهم) في قوله تعالى: **﴿لقد كان لسبأ في مسكنهم آية﴾** [سورة سبأ/15] غير أن الكسائي كسر الكاف وهي أخرى في مسكن وقرأ الباقون (مساكنهم) فالأولى محمولة على معنى الوطن، والأخرى محمولة على معنى ديارهم، وانظر كيف تتآلف القراءتان، لتعطي كل منهما صورة رائعة للنعمة التي كان يترفه فيها قوم سبأ، فوطنهم بلغ حداً عظيماً من الحضارة وخصوبة العيش، ودار كل أسرة فيه مرفهة مريحة لسكانها.

وقرأ حمزة **﴿وهم في الغرفة آمنون﴾** [سورة سبأ/37] على توحيد كلمة غرفة وقرأ الباقون بالجمع فتكون الغرفة الجنة، والغرفات القصور.

وقرأ حمزة والكسائي[47]: **﴿كل آمن بالله وملائكته وكتابه﴾** [سورة البقرة/285]

---

(46) المصدر السابق ص 119.

(47) حجة القراءات لأبي زرعة ص 152.

على الإفراد: فيكون المعنى المراد من الكتاب القرآن، وقرأ الباقون كتبه فيكون المراد جميع الكتب السماوية فتكون القراءة الأولى معاضدة للأخرى في وجوب الإيمان بجميع الكتب السماوية مع الاعتناء بالقرآن.

وقرأ ابن عامر في رواية: الثعلبي[48]: ﴿**فأصلحوا بين إخوتكم**﴾ [سورة الحجرات/10] بدلاً من أخويكم، على أصل المعنى، وتكون القراءة المشهورة بالتثنية دالة على التضامن في الأخوة الإسلامية، وصورة لإجراء المصالحة التي تكون بين طرفين يمثل كل واحد منهما قومه.

وقد يكون التعدد غير قائم على العددية بل تعدد اختلاف في دلالة الكلمة، كما هو الاختلاف في دلالة فعل فتثبتوا والفعل فتبينوا، فمع تقاربهما في المعنى إلا أن كل واحد منهما له دلالته الخاصة به، فالتثبُّت في اللغة غير التبيُّن، فقد تتبيّنْ الأمر بسرعة من غير تثبت، وقد تتثبَّتْ في الأمر ولا تستبينه، غير أنه في الغالب ما يؤدي التثبُّت إلى التبيُّن، قال تعالى: ﴿**فتثبتوا أن تصيبوا قوما بجهالة**﴾ [سورة الحجرات/6] قرأ حمزة والكسائي فتثبتوا بالثاء وكذلك الآية 94 من [سورة النساء/49].

وكما في دلالة كلمة بشرا، وكلمة نشرا، على معنى المسرة للناس في الأولى، والانتشار والسير في الثانية في قوله تعالى: ﴿**الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته**﴾ [سورة الأعراف/57]، قرأ عاصم بالباء والباقون بالنون[50].

وكقراءة حمزة والكسائي[51]: ﴿**فإذا أحصن**﴾ [سورة النساء/25] بفتح الهمزة والصاد أي أسلمن الجواري، وقرأ الباقون بالبناء للمجهول أي تزوجن.

ومن هذا النوع قراءة أيمان بفتح الهمزة وبكسرها، على معنى القسم أو اليقين والتصديق، فقد قرأ ابن عامر[52] قوله تعالى: ﴿**لا إيمان لهم**﴾ [سورة التوبة/12]

---

(48) المصدر السابق ص 675.

(49) العنوان لابن خلف ص 85.

(50) المصدر السابق ص 96.

(51) حجة القراءات ص 15.

(52) العنوان لابن خلف ص 102.

بكسر الهمزة أي غير مؤمنين بالإسلام.

وهذا النوع يطرد في الدلالة على المصدرية أو على الاسمية من كلمة مادتها واحدة ولكن شكل حروفها مختلف كما في الكلمات القرآنية التي وردت في قراءة بضم أولها أو في قراءة بالفتح مثل: وُقود بضم الواو أي مادة الاشتعال، ووقود حدث الاشتعال، وكُره بضم الكاف وكَره بفتحها، وغُرفة بضم الغين وغَرفة مصدر للمرة قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو **﴿إلا من اغترف غرفة بيده﴾** [سورة البقرة/249] وقرأ الباقون بالضم وقرأ حمزة والكسائي **﴿لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها﴾** [سورة النساء/19] بضم الكاف وقرأ الباقون بفتحها.

وقد يكون الاسم كسراً والمصدر فتحاً في أول حرف من الكلمة كما في وِلاية بكسر الواو وفتحها، وحج بكسر الحاء وفتحها، وضيقا بكسر الضاد وفتحها، وخاتم بكسر التاء وفتحها، وغيرها من الكلمات التي وردت بقراءتين إحداهما كسر الحرف الأول والأخرى ضمه في الأسماء المشتقة، قرأ بن كثير بكسر الضاد(53) وقرأ الباقون بفتحها في قوله تعالى: **﴿ولا تكن في ضيق مما يمكرون﴾** [سورة النمل/7] فالكسر على الاسم والفتح على المصدر.

5 ـ اختلاف الأحكام الفقهية:

أراد الله لكتابه أن يكون معجزا، وأراد لدينه أن يكون شاملا، وأراد لمحمد ﷺ أن يكون خاتما، ولكي يجتمع الإعجاز والعموم اتسع القرآن الكريم للعقول والأزمان والأماكن والأحوال، فلم تضق مدلولاته، ولم تتجمد كلماته على حرفيه معانيها، بل تفتحت لوجوه كثيرة من الدلالات، وزاد في تفتحها تعدد القراءات، ولم يقتصر هذا التفتح والاتساع على المعاني البلاغية، بل شمل الأحكام الفقهية، ونريد أن نتكلم في هذا المقام على أثر القراءات في اختلاف الأحكام، بوصفه من ثمرات تفتح القرآن على ضروب شتى من المعنى، مع ملاحظة أن القرآن يساعد على فتح الطريق أمام اختلاف تلك الأحكام، بوسائل

---

(53) حجة القراءات لأبي زرعة ص 536.

أخرى غير وجوه القراءة مثل احتوائه على بعض الألفاظ المشتركة «كالقرء»، وعلى التراكيب المشتركة مثل: ﴿وترغبون أن تنكحوهن﴾ [سورة النساء/127] إلى غير ذلك من الوسائل التي ليست محل تأمل في هذا البحث، وإليك بعضاً من القراءات المتنوعة التي أدت إلى تنوع الحكم، ففي قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ [سورة النساء/43] من آية التيمم، قرأ حمزة والكسائي[54] (لمستم) فجعلا الفعل للرجال دون النساء، فاللمس ما دون الجماع يوجب الوضوء أو التيمم، عند الأحناف الذين ينتمون في الفقه إلى الكوفة، كما ينتمي إليها حمزة في القراءة، والكسائي في القراءة والنحو، والقراءة المشهورة لامستم بالألف، بمعنى جامعتم لأن الملامسة لا تكون إلا بمشاركة بين اثنين للفعل، ولذلك قال كثير من الفقهاء، ومنهم المالكية المنتمون إلى المدرسة المدنية، بأن اللمس المجرّد لا يوجب الوضوء ولا التيمم.

وفي آية الوضوء من سورة المائدة: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ [سورة المائدة/6]، قرأ نافع وابن عامر والكسائي[55] وحفص بفتح اللام من (أرجلكم) فهي معطوفة على غسل الوجوه والأيدي فأوجبوا الغسل عليهما، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وأرجلكم بالخفض عطفاً على الرؤوس، ولذلك قال بعض العلماء في هذا العطف إشارة إلى مسح الخفين[56] والرجلان فيهما، وأن غسل الرجلين جاء تقريره بفعل النبي ﷺ، لكن هناك توجيه نحوي لهذه القراءة يقول الفرّاء: «وقد يعطف الاسم على الاسم ومعناه يختلف كما قال تعالى: ﴿يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين﴾ ثم قال ﴿وحور عين﴾ بالخفض ـ الواقعة 21، 22 وهن لا يطاف بهن على أزواجهن»[57] وقراءة، حور عين بالخفض قراءة حمزة والكسائي.

وفي قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ [سورة البقرة/222]، قرأ حمزة

---

(54) الحجة في القراءات لأبي زرعة ص 205.
(55) الحجة في القراءات لأبي زرعة ص 221.
(56) انظر التفسير الكاشف لمحمد جواد مغنية ـ المجلد الثالث ص 23.
(57) حجة القراءات لأبي زرعة ص 695، 223.

الكسائي[58] يطهرن بتشديد الطاء والهاء وحجتهم ما جاء في التفسير حتى يغتسلن الماء بعد انقطاع الدم، وقرأ الباقون (يطهرن) بسكون الطاء وضم الهاء أي حتى نقطع الدم.

وفي آية الفدية من سورة المائدة قرأ عاصم وحمزة والكسائي[59] كلمة جزاء التنوين، وقرأ الباقون بالإضافة إلى كلمة قتل: ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد أنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم**﴾ [سورة المائدة/95] من رفع كلمتي جزاء ومثل كان النظر في المقتول من الصيد إلى الخلقة أي يأتي مثل ذلك المقتول من النعم، وعلى قراءة التنوين ينظر فيه إلى القيمة ونلمح من ختلاف القراءة في هذه الآية توافق الفقهاء مع القراء، فالأحناف وهم كوفيون في صل انتمائهم العلمي يكتفون بالقيمة في الصدقات، والكفارات، وهم يعتمدون على قراءة قرائهم، والحجازيون يوجهون عين النعم في الصدقات والكفارات التي صت على النعم، يتبعون قراءة قرائهم.

وقد يستدل الأصوليون كما يستدل الفقهاء على تقرير بعض قواعدهم من اختلاف الدلالات والقراءات ففي قوله تعالى: ﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها**﴾ [سورة البقرة/106] قرأ ابن عامر ما ننسخ بضم النون، بمعنى ما آمرك يا محمد بتركها، وقرأ الباقون بفتح النون والسين (ما ننسخ) أي ما نبدل من حكم ابن كثير وأبو عمرو (أو ننسأها) أي نؤخر حكمها، ويكون المعنى ما ننسخ من أية فنبدل حكمها أو نؤخر تبديل حكمها فلا نبطله نأت بخير منها في الحكم الشامل وليس في البلاغة والإعجاز البياني.

وقرأ الباقون[60] أو ننسها بضم النون نأمرك بتركها.

وفقهاء الشريعة يستدلون بقراءة ابن كثير وأبي عمرو على النسأ من القرآن الكريم، وهذا الاستدلال كما نرى غير قائم على قراءة أبي عمرو وابن كثير، والنسأ

---

(58) المصدر السابق ص 134.

(59) المصدر السابق ص 235.

(60) حجة القراءات لأبي زرعة ص 110.

هو ترك الحكم الشرعي بغياب علته، وهو مخالف للنسخ لأن النسخ إبطال حكم شرعي بخطاب شرعي[61] فلا يعود الحكم المنسوخ ويبقى ثابتا للناسخ، أما النسأ فيعود الحكم كلما عادت العلة، كما عاد حد السرقة عندما ذهبت مجاعة عام الرمادة.

خاتمـــة

لقد تجلى من خلال هذه الدراسة الموجزة للقراءات وأثرها في اتساع المعنى القرآني بأن القراءات أثر منقول نقلا مضبوطا في دقة وإحكام، وليست رأيا مستنبطاً باجتهاد بشري قابل للرد والقبول.

لذلك ننظر إلى القراءات الصحيحة المتواترة على أنها وجوه متفقة ومتعاونة على إظهار المعنى، وليست قابلة لترجيح بعضها على بعض، والاحتجاج لبعضها على بعض، ولولا تعدد القراءات لكان مجال المنطوق القرآني ومفهومه أقل اتساعا وشمولا وتأثيراً، ويطمئن الباحث في وجوه القراءات المتواترة على موثوقية القرآن الكريم حيث جمع فيه بين الكتابة في السطور والحفظ في الصدور، ولم تقم قراءة على أحد هذين الجسرين دون الآخر.

كما لاحظنا عند المقارنة بين القراءات المختلفة في زيادة بعض الحروف عن بعض أو نقصها[62] في قراءة عن قراءة أخرى، أن ذلك لا يؤدي إلى تضاد في المعاني، بين تلك القراءات بل إنه تغير لا يتعدى تقليب الوجوه البلاغية للعبارة من استئناف إلى عطف، أو من توكيد، وزيادة توكيد كاستبدال الواو بالفاء، أو حذف واو وإثباتها في جملة ابتدائية، أو توسط ضمير بين كلمتين لزيادة التأكيد، أو بالإسناد إلى المعنى دون اللفظ في قراءة، والإسناد إلى اللفظ دون المعنى في قراءة أخرى، وهو داخل في باب التنويع في الأساليب مع اتّحاد المقاصد في تراكيب تلك الأساليب.

---

(61) اللآلىء الحسان لموسى شاهين ص 204.

(62) كما مر في الوصل والفصل.

كما أننا نرجح بعد الاطلاع على قراءة أهل الشام عند ابن عامر، وقراءة أهل المدينة عند نافع أن المصحف العثماني المدني انضم بعد ذلك إلى مصحف أهل الشام، الذي بعث به عثمان أيام جمعه للقرآن، وذلك لما لاحظناه من تقارب بين القراءتين. ونريد أن نضيف إلى استنتاجاتنا من هذا البحث أنّ الوقف، كالقراءة، أثر منقول وليس رأيا مستخرجا، وأن الأصل الوقف على رؤوس الآي، إلا إذا عرض عارض يستدعي الوقوف قبل نهاية الآية، أو بعد الدخول في الآية اللاحقة.

ونتمنى على الله أن يزداد اهتمام الباحثين في النحو والصرف بالقراءات، وأن يثروا الدراسات الإعرابية اللغوية، بتعدد وجوه تلك القراءات التي لا يكون المفسر بتركها جديرا بالحديث في كتاب الله ومحاولة استنباط معانيه.

ثبت بالمصادر والمراجع

1 ـ اللآلىء الحسان في علوم القرآن ـ موسى شاهين لاشين/مطبعة دار التأليف/مصر. ط أولى 196/1.

2 ـ إعجاز القرآن والبلاغة النبوية/مصطفى صادق الرافعي/دار الكتاب العربي/بيروت ط تاسعه.

3 ـ التحرير والتنوير/محمد الطاهر بن عاشور/الدار التونسية للنشر/تونس/1984.

4 ـ بشير البيضاوي/دار الكتب العلمية/بيروت ط 1988.

5 ـ التفسير الكاشف ـ محمد جواد مغنية ـ المجلد الثالث.

6 ـ التفسير الكبير الفخر الرازي ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ ط سنة 1990 م.

7 ـ تفسير النيسابوري على هامش تفسير الطبري/ط أميرية سنة 1323 هـ.

8 ـ حجة القراءات لابن زرعة بن زنجلة/تحقيق سعيد الأفغاني/ منشورات جامعة بنغازي/ط أولى 1974 م.

9 ـ صحيح مسلم بشرح النووي/المطبعة المصرية/القاهرة/ 1349 هـ.

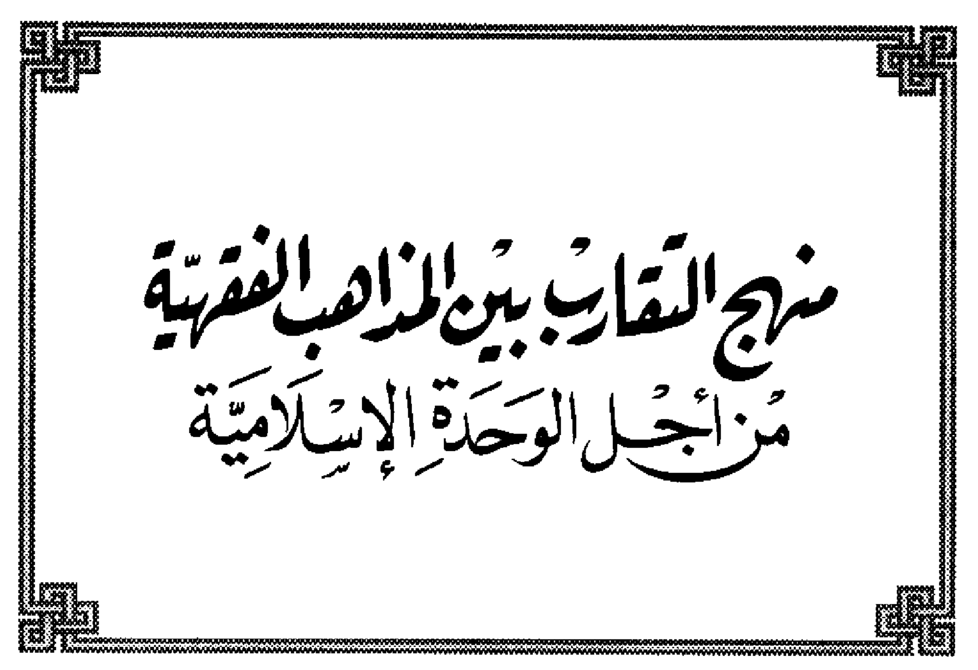
10 ـ صحيح البخاري/دار الفكر/بيروت/طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستنبول.

11 ـ العنوان في القراءات السبع لابن خلف الأندلسي ـ تحقيق د. زهير زاهد، ود: خليل العطية ـ ط ثانيه 1986 م عالم الكتب ـ بيروت.

12 ـ مباحث في علوم القرآن ـ د. صبحي الصالح ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط الخامسة عشرة سنة 1983 م.

13 ـ مباحث في علوم القرآن. مناع القطان ـ مؤسسة الرسالة ـ ط الخامسة عشرة 1983 م.

14 ـ وجوه الإعراب والقراءات/لأبي البقاء العكبري/دار الكتب العلمية/بيروت/ط أولى 1979 م.



منهج التقارب بين المذاهب الفقهية من أجل الوحدة الإسلامية

الأستاذ الدكتور محمد الدسوقي
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر

تمهيـد

من الحقائق التي يكاد يجمع عليها المؤمنون بالإسلام وغير المؤمنين به أن هذا الدين الذي جاء للناس كافة دين الوحدة الجامعة، والأخوة الشاملة، والتكافل والتعاون على الخير والبر.

والنصوص القرآنية والحديثية التي تبين أن المؤمنين بالإسلام إخوة وأنهم من ثم أمة واحدة، كثيرة لا تخفى على العامة فضلاً عن الخاصة من أهل الذكر والفقه.

وبالإضافة إلى هذه النصوص، تؤكد التشريعات والفرائض التي كتبها الله على المسلمين أنهم جسد واحد أو بنيان مرصوص.

وحتى تظل وحدة الأمة حقيقة مادية ملموسة، حرم الإسلام كل ما ينال من هذه الوحدة، أو يحول دون قيامها بمهمتها على أحسن وجه، كالتنازع والاختلاف

والتنابز والتباغض والتحاسد، ونبه إلى ما ينبغي أن يسود بين الناس، وهو الاعتصام بحبل الله، والاجتماع على كلمة الله، وأن يتذكروا أنهم كانوا قبل الإسلام أعداء، فألف الله بين قلوبهم بهذا الدين، وجعلهم به إخواناً، فعليهم أن يذودوا عن هذه الأخوة، وأن يأخذوا حذرهم من شياطين الإنس والجن، أولئك الذين يريدون لهم العودة إلى دعوى الجاهلية، وتفاخرها بالآباء، وتناحرها على حطام الدنيا وزينتها.

ووحدة الأمة الإسلامية منطلقها عقيدة التوحيد، فهي التي ربطت بين قلوب المؤمنين برباط متين، وهيأت لهم وحدة المنهج[1] ووحدة الغاية، ووحدة التصور لمهمة الإنسان في الحياة، وغاية الوجود الإنساني على ظهر هذه الأرض، فهم من ثم بهذه العقيدة خير أمة أخرجت للناس، خير أمة في قوة وحدتها، وقوة عطائها، وقوة جهادها في سبيل الله، خير أمة في قيمها ومفاهيمها، خير أمة في كل شيء معنوياً كان أو مادياً.

والإسلام الذي ارتضاه الحق تبارك وتعالى لنا ديناً، جاء صالحاً للتطبيق الدائم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولهذا كان محمد ﷺ خاتم النبيين، وكان رحمة الله للعالمين، وكانت رسالته رسالة النور والهدى إلى الناس أجمعين.

وكان من شواهد صلاحية الإسلام للتطبيق الدائم قيام تعاليمه على مراعاة الفطرة الإنسانية، ثم احترام العقل، ودعوته للنظر والتفكر واستنباط الأحكام، وفقاً لمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية وأصولها العامة. ولهذا لم يكن الإسلام رسالة أخرجت الناس من ظلمات الشرك إلى نور التوحيد فحسب، وإنما أخرجتهم أيضاً من ظلام الجهل إلى نور العلم والمعرفة، ومن ظلام الضعف والتخلف إلى نور القوة والتقدم، ولذلك بدأت البشرية بعد الإسلام مرحلة جديدة في تاريخها، لم يكن لها عهد بها من قبل، وكان كل ما عرفته بعد ظهور هذا الدين من مظاهر الرقي والحضارة، مرده إلى القرآن[2] الكريم معجزة الإسلام الخالدة، ودستوره الباقي

---

(1) انظر خصائص التصور الإسلامي ومقوماته للأستاذ سيد قطب.

(2) انظر أثر العرب في الحضارة الأوروبية للأستاذ عباس محمود العقاد.

إلى يوم الدين، حتى ما عرفته في العصر الحاضر، وذلك أن المنجزات الحضارية الراهنة ترجع إلى عصر النهضة في أوروبا، وهذا العصر يرجع إلى ثقافة المسلمين في الأندلس وجزر البحر المتوسط، وهذه الثقافة ترجع كلها إلى كتاب الله الذي أحكمت آياته، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد.

وإذا كانت دعوة القرآن للنظر والتفكير في الأنفس، وفي خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار، تتجه بالعقل الإنساني للوقوف على طرف من نواميس الكون، ودقائق سننه، وبديع صنعه، لتتحقق الخشية الصادقة لله، وليظل الإيمان راسخاً في الأفئدة والمشاعر، لا تنال منه الشدائد والمصائب، فإن دعوة القرآن للاجتهاد لمعرفة أحكام الله في أفعال عباده تدور في نطاق القضايا الفرعية والأحكام الجزئية، والنصوص الظنية، وما سوى تلك القضايا. وهذه النصوص والأحكام لا تخضع للاجتهاد، فهي قطعية أو معلومة من الدين بالضرورة، أو تمثل الأسس الكلية للدين والشريعة التي لا مجال للنظر البشري فيها.

وما دامت الأحكام القطعية لا يتصور اجتهاد فيها، وليس من شأنها أن تتغير بتغير الزمان والمكان، لأنها ثابتة بالدليل القاطع الذي لا يحتمل تأويلاً ولا شكاً، فإن الاختلاف لا يمكن أن يقع بين المسلمين حولها.

ولكن الأحكام الفرعية والظنية لأنها لم ترد على النحو الذي وردت به الأحكام القطعية من حيث الثبوت على مر الأزمان، وتنوع المكان فإن الاختلاف أمر وارد فيها، بيد أنه اختلاف يقوم أساساً على حرص لا مراء فيه على تحري الحق، فليس مبعثه خصومة ذاتية، أو رغبة في الخلاف والشقاق، لقد كان أئمة الفقهاء يبذلون قصارى جهدهم في استخراج الأحكام الفقهية، وأسمى ما تطمح إليه نفس كل منهم أن يوافق قوله الحق، وأن ينال حظ المجتهد المصيب.

وما كان يحرص عليه أئمة الفقهاء لم يحرص عليه أتباعهم من بعدهم، وعرفت الحياة الفقهية في ظل المذهبية وفي عصور التقليد والتخريج ألواناً مختلفة من التعصب الكريه، وساعدت عوامل متباينة على اتساع هوة الخلاف بين أتباع

المذاهب، وبلغ الأمر حداً كادت فيه هذه المذاهب أن تصبح كأن كلاً منها عقيدة قائمة بذاتها، مع أنها نشأت مظهراً من مظاهر الحرية الفكرية في الإسلام، ونجم عن ذلك أن تفرقت الأمة الإسلامية شيعاً وطوائف، وكل فرح بما لديه، ويؤمن بأن الحق معه دون سواه، وعاش العالم الإسلامي ردحاً طويلاً يعاني من جرائر هذه الفرقة وأوزارها، وما زال حتى الآن يجتر هذه الأوزار، وتلك الجرائر، وهذا أمر يقتضي عملاً إيجابياً لمقاومة كل أسباب التمزق والجمود الفكري، ووضع المذهبية الفقهية في إطارها الصحيح، الذي يثري الحياة التشريعية، وينمي حركة الاجتهاد، حتى تتخلص الأمة من براثن القوانين الوضعية، وتتصافح الأيدي كلها على طريق النهضة الإسلامية نهضة الوحدة والقوة والفضيلة.

وهذه الدراسة التي أقدمها عن التقارب بين المذاهب الفقهية من أجل الوحدة، هي محاولة في سبيل التغلب على كل عوامل التفرق، وامتصاص الطاقات في غير ما يعود على الأمة بالنفع، بل يزيد من بلائها. فالأمة في عصر تداعت عليها فيه الذئاب من كل باب، وهي ذئاب لا تفرق بين أتباع مذهب وآخر، إنها تحارب الإسلام تحت أي لواء، وتسلك في هذه الحرب سبلاً شتى، منها تأجيج نار الخلاف، وإذاعة الأراجيف التي تبلبل الأفكار، وتضاعف من إساءة الظن، وتشغل الأمة بكل ما يرتد عليها بالبوار، ومن ثم وجب علينا أن يعمل كل منا بقدر ما يسر الله له، حتى نحمي وحدتنا من كل ما يتهددها بالذبول، فهي مناط حياتنا وعزتنا، وبها نظل بحق خير أمة أخرجت للناس.

وأما منهج هذه الدراسة فإنه بعد هذا التمهيد يقوم على أربعة مباحث وخاتمة.

- يتناول المبحث الأول الحديث عن المذاهب الفقهية ونشأتها وتطورها.
- ويجيء المبحث الثاني ليعرض للتعصب المذهبي وآثاره في المجتمع الإسلامي.
- أما المبحث الثالث فقد عقد للكلام في مفهوم التقارب ومنهج تحقيقه بين المذاهب.

ـ ويعرض المبحث الرابع للعلاقة بين التقارب المذهبي والوحدة الإسلامية.

ـ وتضمنت الخاتمة أهم نتائج الدراسة وبعض التوصيات.

ولا يسمح المجال بتشقيق القول في كل مبحث من هذه المباحث، أو عرضها في شمول وتفصيل، ولهذا أعرض لقضاياها في إجمال وأطمع أن أوفق في تقديم دراسة تسهم في عمل إيجابي يعود على الأمة بالخير والنفع.

المبحث الأول
المذاهب الفقهية، نشأتها وتطورها

الفقه قبل نشأة المذاهب

أومأت فيما سبق إلى أن أحكام الإسلام نوعان: نوع لا مجال للاجتهاد فيه، لأنه قطعي لا يحتمل شكاً ولا تأويلاً، وبعبارة أخرى لا يحتمل أكثر من رأي، ونوع يجوز الاجتهاد فيه، بل يجب عند الضرورة، وهو الأحكام الظنية، فهي لم تثبت بالدليل القطعي، فتحتمل أكثر من رأي، ويدخل تحت هذه الأحكام كل القضايا التي تَجدّ في حياة الناس، وليس لها دليل مباشر أو صريح من كتاب أو سنة، وهذه تخضع في بيان حكمها للقواعد الكلية والمقاصد العامة للشريعة، وهي ميدان فسيح للاجتهاد واختلاف الآراء.

والفقه مجاله الأحكام الظنية العلمية، ومن ثم يطلق على استنباط هذه الأحكام من أدلتها التفصيلية. أما الأحكام القطعية فلا تدخل في مجال الفقه، فهي لا تحتاج إلى جهد عقلي في الكشف عنها.

ولا يدخل في مجال الفقه أيضاً الأحكام الظنية غير العملية، كبعض ما يتصل بالأحكام الاعتقادية مثل رؤية الله يوم القيامة ونحو هذا..

ولم يأخذ الفقه تلك الدلالة التي قصرت معناه على الأحكام العملية إلا في عصر نشأة المذاهب، أما قبل ذلك فقد كان يطلق على كل الأحكام الشرعية وعلى

تفهم هذه الأحكام، وإلى هذه الدلالة يشير حديث رسول الله ﷺ: «رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[3].

والفقه بهذا المعنى الشامل كان يطلق على معرفة النفس ما لها وما عليها سواء أكان من الأمور الاعتقادية أم العملية، وهو بهذا الإطلاق يمثل الطابع الحقيقي للتفكير الإسلامي[4].

على أن الفقه يعد من العلوم التي تعتز بها الحضارة الإسلامية، فهو الذي يضبط السلوك البشري، وفقاً لشريعة الله، وبهذا وحده تسعد الإنسانية وتفوز بخير الدنيا والآخرة.

وهذا الفقه الذي يمثل صرحاً علمياً شاهقاً بدأ مع بداية الدعوة، واكتملت أصوله ومبادئه الكلية في عصر البعثة، ولحق الرسول الكريم بالرفيق الأعلى، بعد أن ترك للأمة ما إن استمسكت به لن تضل بعده أبداً: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ويعد عصر البعثة عصر التأسيس لذلك الصرح التشريعي، الذي تعاقب على رفع قواعده أجيال من الفقهاء، منذ ذلك العصر وحتى الآن، وسيظل كل جيل يحاول أن يضيف إلى ذلك الصرح لبنة، تؤكد أنه تشريع لا يعرف الجمود، وأنه وحده أقوم علاج لكل مشكلات الحياة مهما تنوعت البيئات، واختلف الزمان.

وبعد عصر البعثة جاء عصر الصحابة، وفيه انتشر الإسلام خارج الجزيرة ودخلت في هذا الدين أمم كثيرة تختلف من حيث الأعراف واللغات والأجناس، ولذا عرف عصر الصحابة من النوازل والمشكلات ما لم يعرفه عصر البعثة، وكان على فقهاء الصحابة أن يجتهدوا لاستنباط الأحكام الشرعية لتلك المشكلات والنوازل فلم يدّع أحد أن القرآن والسُّنة نصًّا في كل المسائل الجزئية على كل ما كان وما هو كائن، ومن هنا كان عصر الصحابة بداية التوسع في الاجتهاد

---

(3) رواه ابن ماجه.

(4) انظر مناهج الاجتهاد في الإسلام للأستاذ محمد سلام مدكور ص 23 جامعة الكويت.

والاستنباط، فقد شمل كثيراً من القضايا الخاصة والعامة والإدارية والمالية[5]، ولذا أصبح الأصل الثالث بعد الكتاب والسنة، وكان للعصور التالية القدوة الحسنة، والمنارة الهادية فاجتهادات الصحابة لها منزلة خاصة بين جمهور الفقهاء، بل إن منهم من ذهب إلى أن أقوال الصحابة كالحديث المسند إلى رسول الله[6].

وفي عصر التابعين شرق الإسلام وغرب، ولهذا اتسعت رقعة الدولة الإسلامية كثيراً فأصبحت حدود المسلمين تمتد من نهر السند والصين شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً، ومن البحر العربي والصحراء الإفريقية جنوباً إلى جبال طورس شمالاً، وكان للبلاد المفتوحة حظها من الحضارة والثقافة، ولها أيضاً أعرافها وتقاليدها الخاصة، وكان من ذلك ونحوه تفاعل في العقليات وظهور كثير من المشكلات التي لم تكن معروفة من قبل، ومن ثم كثرت الاجتهادات والآراء في مختلف أبواب الفقه، ونما بهذا الفقه نمواً عظيماً وأصبح هذا الفقه الحلقة الذهبية بين عصر الصحابة وعصر نشأة المذاهب، لقد نقل إلى فقهاء هذا العصر تراث عصر النبوة والصحابة وكذلك تراث التابعين، بما تميز به من تجديد وحيوية، واهتداء بمقاصد الشريعة، وتغير الأحكام بتغير عللها دون جمود على حرفية النص مع مراعاة تجدد المصالح وتغير الأعراف بتغير الزمان والمكان، ولهذا كان فقه التابعين ممهداً الطريق لاجتهاد الأئمة وظهور المذاهب الفقهية.

وبين عصر الصحابة والتابعين في الفقه أوجه التقاء وافتراق، فالعصران يلتقيان في وحدة المصادر، وإن لم يعرف عصر التابعين الإجماع والشورى، لاتساع الدولة وظهور الفرق، كما يلتقيان في عدم تدوين الآراء الفقهية، وعدم الأخذ بقواعد أصولية مدونة، وظلت السنة في العصرين غير مدونة، وإن انتشر التحديث في عصر التابعين، كما عرفت نهاية هذا العصر محاولات فردية في تدوين السنة، ومحاولات رسمية في عهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز (ت 101 هـ) في تدوينها، ولكن لم يصل إلينا شيء مما أمر به هذا الخليفة[7].

---

(5) انظر المدخل إلى علم أصول الفقه للدكتور محمد معروف الدواليبي ص 13 ط. دمشق.

(6) انظر إعلام الموقعين لابن القيم ح 1 ص 248 ط. الكليات الأزهرية، القاهرة.

(7) انظر السنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب، ط. القاهرة.

ويختلف العصران من حيث أن عصر الصحابة لم يعرف الوضع في السنة، وكان الفقه كله في هذا العصر واقعياً، على حين جنح بعض الفقهاء في عصر التابعين إلى الفرض والتقدير، وظهرت بوادر الوضع في السنة في هذا العصر على أيدي من في قلوبهم مرض من أعداء الإسلام، وساعدهم على ذلك ظهور الفرق، وانتشار التحديث وعدم تدوين السنة.

ويختلف العصران أيضاً من حيث أن عصر التابعين عرف من الاتجاهات أو المدارس الفقهية ما لم يعرفه عصر الصحابة، وأن علم الفقه في عصر التابعين أصبح اختصاصاً علمياً ينصرف إليه من ينصرف من أولئك التابعين، ولذا افترق في هذا العصر لفظ العلم عن لفظ الفقه في الدلالة، فأصبح يراد من العلم معرفة النصوص، ومن الفقه ملكة فهم الأحكام من تلك النصوص[8].

وعلى الرغم من هذا التفاوت بين العصرين في بعض السمات، تؤكد أوجه الالتقاء بينهما أنهما يمثلان مرحلة واحدة في تاريخ الفقه الإسلامي، وهي مرحلة النمو والاتساع، ونشأة الاتجاهات أو المدارس الفقهية، التي تعد طليعة للاجتهاد المذهبي الناضج، الذي عرفه القرنان الثاني والثالث، اللذَيْن فيهما نشأت المذاهب الفقهية الكبرى التي اندرس بعضها، وعاش بعضها الآخر حتى الآن.

نشأة المذاهب الفقهية

كان القرنان الثاني والثالث هما عصر النشأة للمذاهب الفقهية كما أشرت آنفاً، وهذا العصر من أزهى عصور الاجتهاد في الفقه الإسلامي يسمى بعصر الكمال والنضج، وعصر النهضة والمذاهب الفقهية الكبرى وعصر التدوين والتأليف.

وهذا العصر لا يعد عصر الازدهار والنهضة الفقهية فحسب، وإنما هو عصر النهضة الفكرية والعلمية في العالم الإسلامي، وإن هذه النهضة كانت الأساس

(8) انظر المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا جـ 1 صـ 166 ط. دمشق.

الراسخ للثقافة الإسلامية في عصورها المختلفة. .

وكان لتلك النهضة عوامل شتى منها ما يرجع إلى عامل الزمن[9] واضطراده، واستبحار العمران والأخذ بأسباب الحضارة أكثر مما كان قبل ذلك، ومنها ما يرجع إلى أثر الثقافات الأجنبية في الفكر الإسلامي.

ولا سبيل لتفصيل القول في تلك العوامل، وتكفي الإشارة إلى أن البحث الفقهي بوجه خاص في هذا العصر، كان يعيش أخصب وأزهى عصوره، وأنه أثمر من الآراء في كل شؤون الحياة ما لم يصل الفكر القانوني الوضعي إلى طرف منه إلا في العصر الحاضر.

لقد أدت كثرة الوقائع والنوازل، وكثرة الفقهاء إلى نهضة فقهية رائعة، نهضة جعلت هذا العصر أكثر العصور نشاطاً في الاجتهاد والاستنباط، وهو نشاط اتسم بطابع الشمول والتمحيص والدقة وتفريع المسائل، وافتراضها، فضلاً عن وضع قواعد البحث الفقهي وتدوينها، وكان هذا بداية للتأليف الأصولي الذي يعد مفخرة من مفاخر الفكر الإسلامي الأصيل.

ولأن العصر كان عصر نهضة شاملة، أثمر مذاهب فقهية متعددة اشتهر منها ثلاثة عشر مذهباً. منها ما كتب له البقاء وظل له أتباع حتى الآن، ومنها ما لم يكتب له البقاء فاندثر. .

أسباب نشأة المذاهب

كان لنشأة المذاهب وانتشار بعضها وبقائه حتى الآن أسباب مختلفة يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: ضعف الدولة العباسية، وانقسام العالم الإسلامي إلى دول متناحرة وقوى متدابرة، وقد ارتد هذا الضعف والانقسام على الحياة الفكرية بالوهن وقلة

(9) انظر أبو حنيفة النعمان ومذهبه في الفقه للدكتور محمد يوسف موسى، صـ 11 ط. القاهرة.

الابتكار، ولم يكن الأمر مقصوراً على الفقه، فقد شمل كل مظاهر الحياة الفكرية بوجه عام، ومن ثم جنح الفقهاء إلى التقليد، والتقيد بمذهب خاص.

ثانياً: جهد تلاميذ الأئمة في تدوين المذاهب ونشرها بين الناس، مما جعل النفوس تستروح إلى هذه الثروة الفقهية الهائلة، والاستغناء بها عن البحث والاستنباط[10]، وأصبح من الصعب بعد ذلك أن يقوم قائم بمذهب جديد، لأن من فعل هذا يعده الناس خارجاً عن الجماعة، عاملاً على تفريق كلمتها، وزيادة عوامل الخلاف بينها.

ويؤكد أثر التلاميذ وجهدهم في نشر المذاهب ما قاله الإمام الشافعي: «الليث بن سعد أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به»[11].

وليس أدل على أثر تلاميذ الأئمة في نشر مذاهبهم من انتشار بعض المذاهب في بلاد لم يدخلها إمام المذهب، وإنما كان التلاميذ هم حملة آراء الإمام إليها، وهم الذين جمعوا الناس حولها، ثم ألفوا فيها كمذهب الإمام مالك وانتشاره في مصر والمغرب العربي.

ثالثاً: اعتناق بعض الحكام بعض المذاهب، وجعل القضاء[12] مقصوراً على فقهائه، وقد ورد أن مذهبين انتشرا في أول أمرهما بالسلطان، الحنفي بالمشرق، والمالكي بالأندلس.

وقد يضاف إلى هذه الأسباب رغبة أهل كل إقليم أو قطر فيمن نبغ فيهم من الفقهاء وإعراضهم عن غيرهم.

---

(10) انظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان صـ 157 ط. بغداد.

(11) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج 1 صـ455 ط. القاهرة، والليث بن سعد فقيه مصر وإمامها في القرن الثاني، توفي سنة 175 هـ، وكان بينه وبين الإمام مالك (ت: 971 هـ) فقيه المدينة وإمام المذهب مراسلات علمية تدل على سعة علمه وغزارة فقهه، مع فضله ونبله في الحوار والنقاش (انظر الليث بن سعد فقيه مصر للدكتور السيد أحمد خليل).

(12) انظر مقدمة كتاب الأحوال الشخصية للشيخ محمد أبو زهرة صـ 7، 8 ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، وإيران من الداخل للأستاذ فهمي هويدي صـ 57 ط. الأهرام الثالثة.

هذه أهم أسباب نشأة المذاهب، ومنها يتضح أن انتشار المذاهب وبقاء بعضها لا يرجع إلى أن مذهباً أقوى علمياً من غيره، وإنما يرجع إلى ما أوجزنا القول فيه آنفاً.

وتشير هذه الأسباب إلى أن أتباع مذهب ما الآن كان يمكن أن يكونوا أتباع مذهب آخر، لأنهم لم يختاروا ما يتبعون، وإنما هيأت أسباب وظروف متباينة على أن يقلدوا مذهباً معيناً، وتوارثت الأجيال المذاهب، وأيقن أتباع كل مذهب أن ما هم عليه هو الحق وحده.

والجدير بالتنويه به أن المذاهب لم تنشأ في حياة الأئمة، فما كان يدور بخلد واحد منهم أن الأمة ستتفرق إلى طوائف متعددة، كل طائفة تنحاز إلى إمام تتعصب له وتقلد آراءه وتحمل اسمه، قال أبو طالب المكي في قوت القلوب[13]: إن الكتب والمجموعات محدثة، والقول بمقالات الناس، والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله، والحكاية له من كل شيء، والتفقه على مذهبه، لم يكن الناس قديماً على ذلك في القرنين الأول والثاني.

والمذاهب الفقهية المعتبرة التي انتشرت وظلت حتى عصرنا الحاضر، هي المذاهب الأربعة السنية المشهورة، والمذهبان الشيعيان الجعفري أو الإمامي والزيدي، ثم المذهب الإباضي، وهذا المذهب يعزوه بعض المؤرخين إلى الخوارج، وإن كان أتباعه الآن لا يرون أنهم ينتمون إلى هذه الفرقة، ويذهبون إلى أنه أقدم المذاهب الفقهية.

وأما المذاهب المندثرة فكثيرة، وبعضها اشتهر وله آثار علمية باقية كالمذهب الظاهري، وبعضها الآخر لم يشتهر، وليس له آثار علمية، وإن كانت له بعض الآراء والاجتهادات التي سجلتها أمهات الكتب الفقهية وغيرها مثل كتب التفسير وشرح مجاميع السنة.

---

(13) جـ1 صـ324 ط. الحلبي بالقاهرة.

تطور المذاهب الفقهية

مرت المذاهب بعد قيامها وتبلور مناهجها في النصف الثاني من القرن الثالث بثلاث مراحل: بدأت المرحلة الأولى بعد قيام المذاهب، وظلت نحو ثلاثة قرون، أي إلى سقوط بغداد سنة 656 هـ. وأما المرحلة الثانية فبدأت بعد سقوط بغداد وظلت إلى ظهور مجلة الأحكام العدلية سنة 1293 هـ. وبدأت المرحلة الثالثة بعد ظهور المجلة وما زالت حتى الآن.

في المرحلة الأولى نما الفقه وتطور، وعرف لوناً من الاجتهاد، ولكنه اجتهاد في نطاق المذهب، وليس اجتهاداً في نطاق الشرع، ولهذا انحصر نشاط الفقهاء، أو اجتهادهم في هذه المرحلة في إظهار علل الأحكام التي قال بها الأئمة، والترجيح بين الآراء في المذهب الواحد، والاهتمام بدراسة علم الخلاف بين الفقهاء، كما تضاعف الاهتمام بعلم أصول الفقه، فكتبت فيه مؤلفات كثيرة بعضها موجز وبعضها مطول، وبرزت العناية بوضع قواعد كلية تندرج تحتها الأحكام الفقهية.

وأهم ما تمتاز به هذه المرحلة هو تنظيم وترتيب الفقه المذهبي، فقد كان من أثر الدفاع عن المذاهب والدعاية لها والعمل على نشرها، تأليف الكتب التي تجمع شتات المسائل في المذاهب مع تعليلها وتخريجها على أصول معتمدة مأخوذ بها، ودعمها، بالأدلة، وذكر المسائل الخلافية مع المذاهب الأخرى، وتحرير أوجه الخلاف وبيان رجحان المذهب.

وكان نشاط الفقهاء في هذا المجال لوناً من السباق العلمي الذي خدم الفقه ورتب أبوابه وفصوله، وفي الوقت نفسه كان من الأسباب التي حفظت لنا فقه الأئمة المجتهدين وعملت على تنميته وكثرة الكتابة فيه، كتابة موسوعية وموجزة في آن واحد.

وفي المرحلة الثانية غلب التقليد على النشاط الفقهي، وكان من أهم العوامل التي ساعدت على هذا، ضعف السليقة العربية لدى عامة الفقهاء،

وإهمالهم دراسة العلوم العربية والأدبية، وسوى هذا مما يحتاج إليه الفقيه لتستقيم لغته ويتسع أفقه، ويضاف إلى هـذا تمزق العـالم الإسلامي وضعفـه، واستبداد الحكّام وتطاحنهم من أجل النفوذ والسلطان، وقد نجم عن كل هذا انهيار الحياة العقليـة والفقهية، وانتشـار البدع والضـلالات وحـرص الفقهـاء على المنـاصب يطلبونها من الحكّام، وكانوا في القرون الخالية لا يتطلب الحكام غير رضاهم[14].

وتجلى التقليد في هذه المرحلة في اجترار التراث الفقهي في عصر تدوينه وازدهار التأليف فيه، وذلك عن طريق شرحـه واختصاره، أو نـظمه دون إضـافة جديد، كما تجلى في طغيان المباحث اللفظية والمسائل الافتراضية بصورة غير عقليـة، ولهذا بعـد الفقه عن الحيـاة، فلم يهتم بما استحـدث بين النـاس من معاملات، ممـا أتاح الفـرصة للتـلاعب بالأحكـام الشرعيـة وتسخيرهـا للأهـواء والرغبات الذاتية.

ومع هذا لم يخلُ الفقه في المرحلة الثانية من بعض الفوائد العلمية، بل كان مشحوناً بكثير من التحليل والتمحيص، كما حفظ التراث الفقهي للأئمة وتلاميذهم ونقله إلى الأجيال، وإن طغى فيه الشكل على الجوهر.

وكان ظهور مجلة الأحكام العدلية[15] بداية لمرحلة جديدة في البحث الفقهي ـ ما زالت قائمة حتى الآن ـ فقد أخذت الدراسات الفقهية بعد ظهور هذه المجلة تشق طـريقها رويـداً رويداً نحـو التجديـد والتطويـر ومواكبـة العصر ومشكـلاته المختلفة، وكانت العوامل التي هيأت لهذه الـدراسات أن تـطور مادة وأسلوبـاً متنوعة، منها ظهور عدد من المصلحين الذين قادوا حركة التجديـد وحذروا من الجمود والركود، ومنها التطور الزمني، ونمو المعارف البشرية، والاحتكـاك بين الحضارات، وتيسر سبل الاتصال بين الأمم، وانتشـار التعليم وظهور الصحـافة والمجلات..

---

(14) انظر الإسلام والحضارة العربية للأستاذ محمد كرد علي جـ 2 صـ 13 ط. دار الكتب المصرية.

(15) مجلة الأحكام العدلية صدرت في تركيا في سنة 1293 هـ، وهي أول عمل علمي في مجال تقنين الفقه، وإن جاء هذا التقنين في نطاق المذهب الحنفي، ولكنها كانت بداية للتوسع في تقنين الفقه في جميع البلاد الإسلامية دون التقيد بمذهب خاص، وإن ظل للمذهبية في هذا التقنين وجود.

ولكن الفقه الإسلامي اليوم، على الرغم من كثرة معاهده ومؤسساته ومؤتمراته وندواته ومؤلفاته، ما زال يعيش في دائرة النظر أكثر من دائرة التطبيق، وهو إلى هذا يعاني من متطفلين وأدعياء يحسبون أنفسهم من أهل الاجتهاد، فيقولون في قضايا خطيرة أقوالاً ينقصها العمق والدقة، ومعرفة أصول البحث، ويشغل هؤلاء غيرهم بالرد عليهم ومناقشتهم، وبذلك تُبْذَلُ جهود لا جدوى منها في الأخذ والرد، كما أن الفقه المعاصر ما زال يعاني من آثار التقليد والتعصب، وما زالت هناك هوة بين أتباع بعض المذاهب تؤثر في وحدة الأمة، كما تعوق التعاون من أجل تطبيق الشريعة في مختلف مجالات الحياة..

المبحث الثاني
التعصب المذهبي وآثاره في المجتمع الإسلامي

بعد نشأة المذاهب للأسباب التي أوجزت القول فيها فيما سلف، عرفت الحياة الفقهية ظاهرة التقليد للأئمة ثم التعصب للمذاهب، وأضحى هذا التعصب مصدراً لما عرفه تاريخ الفقه، منذ نحو عشرة قرون وحتى العصر الحاضر، من تحامل وخصام وصراع بين الفقهاء. لقد أضفى التعصب على آراء المذاهب صفة القداسة، وصارت كأنها شرع ملزم تحرم مخالفته، فلا غرو أن تبارى أتباع كل مذهب في الذود عن مذهبهم، ولم يكن دفاعهم علمياً يَتَغَيَّا احترام الحق ونصرته، وإنما كان دفاعاً تسوده روح المكابرة والمباهاة والغلبة، ولهذا تبادل الفقهاء في دفاعهم عن مذاهبهم عبارات السخرية والازدراء، والعداوة والبغضاء، وزعموا أنهم بهذا ينصرون الدين، بيد أنهم كانوا يخذلونه بتفريق كلمة الأمة.

وساعد على حدة التعصب المذهبي النزعات العرقية والإقليمية، كما ساعد عليه أيضاً أهواء بعض الحكام، أولئك الذين اتخذوا من الخلاف والتفرق وسيلة لحماية استبدادهم وجورهم.

يقول الإمام محمد عبده (ت: 1323 هـ): والسبب في بقاء قوة سلطان الخلاف والنزاع هو فشو الجهل، وتعصب أهل الجاه من العلماء لمذاهبهم التي

ينتسبون إليها، وبجاهها يعيشون ويكرمون. وتأييد الأمراء والسلاطين لهم، استعانة بهم على إخضاع العامة، وقطع طريق الاستقلال العقلي على الأمة، لأن هذا أعون لهم على الاستبداد، وأشد تمكيناً لهم مما يحبون من الفساد والإفساد[16].

لقد عرف التاريخ الفقهي ألواناً من التعصب الكريه بين أتباع المذاهب تجلت بعض صوره فيما يلي:

أولاً: المناظرات غير العلمية.. كانت المناظرات في عصر أئمة المذاهب تتخذ طابع البحث العلمي الذي يتغيا استخلاص النتائج من مقدمات منطقية، فهي مناظرات موضوعية لا تعرف الفَلَج بالحق أو بالباطل، وإنما تعرف الأمانة والصدق، والتعاون العلمي الصحيح، ولذلك عادت هذه المناظرات على الفقه في عصر الأئمة بفوائد جمة، منها أنها عمقت الأفكار، وأدت إلى بلورة الآراء وتمحيصها، وكانت من عوامل الازدهار والدقة في التأليف الفقهي.

ولكن المناظرات في عهد تلاميذ الأئمة، وبخاصة في عصور الضعف والتقليد، لم تعد كما كانت في عصر أئمة المذاهب، فلم يكن الغرض منها تمحيص المسائل وإظهار الحق، وإنما محاولة إفحام الخصم بالحق أو بالباطل، روى عن بعضهم قوله: إن الكلام يجري في مجلس الجدل على ختل الخصم ودفعه ومغالبته، فلسنا نتكلم لوجه الله خالصاً، ولو أردنا ذلك لكان خطونا إلى الصمت أسرع من تطاولنا في الكلام، وإن كنا في كثير من هذا نبوء بغضب الله، فإنَّا مع ذلك نطمع في سعة رحمة الله[17]. ويقول الإمام الغزالي (ت: 505 هـ): «وانظر اليوم إلى مناظري زمانك كيف يسود وجه أحدهم إذا اتضح الحق على لسان مناظره، وكيف يجتهد في مكابرته بأقصى ما يستطيع، ويبلغ به الغيظ أن يداوم على الطعن فيمن أفحمه طول عمره[18]».

إن التعصب هو الذي أحال مناظرات الفقهاء إلى صراع جدلي لا يعرف

---

(16) تفسير المنار جـ 2 ص 254 ط. القاهرة.

(17) انظر تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري، ص 341 ط. القاهرة.

(18) إحياء علوم الدين جـ 1 ص 45 ط. دار الصابوني.

الموضوعية أو الأمانة العلمية، وإنما يعرف قصد الغلبة والتظاهر بالعلم والفضل، ففقدت هذه المناظرات بذلك مهمتها في صقل الآراء وتعميقها وتنمية الأفكار وتطويرها، وأمست من عوامل ضعف الحياة العلمية، وتعميق هوة الخلاف بين المذاهب الفقهية وتوهين روابط الوحدة الإسلامية.

ثانياً: الآراء الفاسدة.. كان من أوزار التعصب المذهبي أن تبادل أتباع المذاهب عبارات الذم والسخرية، وأن تصدر عن الجميع أقوال وآراء فاسدة لا ينبغي لمسلم أن يتفوه بها أو أن ينعت بها أخاه المسلم، أو يزعم بها أن ما هو متبع له من المذاهب هو الحق وحده، ومن ذلك أن بعض الشافعية سئل عن حكم الطعام الذي وقعت عليه قطرة نبيذ فقال: يرمى لكلب أو حنفي.

ويقابل هذا القول الفاسد ما قاله حنفي سئل: هل يجوز للحنفي أن يتزوج المرأة الشافعية، فقال: إن ذلك لا يجوز؛ لأنها تشك في إيمانها[19] والإيمان لا يصح إلا إذا كان مقطوعاً به.

ويفتي حنفي آخر بأنه يجوز للحنفي أن يتزوج الشافعية لا على أنها مؤمنة بل بقياسها على الكتابية اليهودية أو النصرانية التي تجوز للمسلم باتفاق[20].

وجاء في موسوعة «جواهر الكلام» وهي في الفقه الإمامي عن الطلاق المعلق، وأن من الإمامية من يرى أن هذا الطلاق يقع، أن مؤلف الموسوعة رد هذا الرأي ثم قال: وهو كما ترى لا يرجع إلى محصل ينطبق على أصول الإمامية، وإنما هو مناسب لخرافات العامة، ولذا أطبقوا على الجواز فيه، وملأوا كتبهم من فروعه والحمد لله الذي عافانا من كثير مما ابتلى به خلقه ولو شاء لفعل[21].

---

(19) يشير بذلك إلى أن الشافعي يجيز أن يقول المسلم «أنا مؤمن إن شاء الله» وبدل أن يحمل المفتي الحنفي قول الشافعي «إن شاء الله» على قصد التبرك كما صرحوا به، حمله هو على الشك وأصدر فتواه بتكفير ملايين المسلمين.

(20) ما لا يجوز الخلاف فيه بين المسلمين للشيخ عبد الجليل عيسى ص 65 ط. دار القلم بالقاهرة.

(21) جواهر الكلام للشيخ محمد حسين النجفي جـ 32 ص 79 ط. بيروت.

فمثل هذه النصر الذي يزدري آراء أهل السنة في الطلاق المعلق ويصفهم بالعامة، ويذهب إلى أن موقفهم من هذا الطلاق بلاء عافى الله منه الإمامية أسلوباً علميًا في الحديث عن أمر خلافي، وهو يحمل أهل السنة على الرد عليه بنحوه أو بأشد منه.

وقال بعض المالكية: إن من حلف على جميع ما في كتاب موطأ مالك من الأحاديث صحيح لا يحنث. أما من حلف على أن جميع ما في البخاري ومسلم من الأحاديث صحيح فإنه يحنث في يمينه[22].

ويذهب أبو الحسن الكرخي وكان رئيس الأحناف بالعراق، وتوفي عام 340 هـ إلى أن كل آية أو حديث يخالف ما عليه إمامه هو مؤول أو منسوخ[23].

فمثل هذه الأقوال والآراء التي كثيراً ما كانت تجري عليه ألسنة أئمة الفقهاء، والتي ذم فيها أتباع المذاهب بعضهم بعضاً، أو وضع كل منهم مذهبه فوق مستوى النقد والمراجعة كانت تعبر عن مبلغ سطوة التقليد والتعصب، وأذكت نار الخلاف والشقاق بين المسلمين.

ثالثاً: محاربة طريقة السلف في الاجتهاد.. كان أئمة الفقهاء والسلف الصالح من الأمة لا يرون لآرائهم قداسة، فهي عرضة للصواب والخطأ، وكانوا يحضون من يأخذ عنهم بأن يسلك سبيلهم في الاجتهاد، قال المزني في أول مختصره: اختصرت هذا من علم الشافعي ومن معنى قوله، لأقربه على من أراد، مع إعلاميه نهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه، ويحتاط لنفسه، أي مع إعلامي من أراد علم الشافعي نهي الشافعي عن تقليده وتقليد غيره[24].

وجاء عن الإمام أحمد أنه قال: ليس لأحد مع الله ورسوله كلام، وقال أيضاً لرجل: لا تقلدني ولا تقلدن مالكاً ولا الأوزاعي ولا النخعي ولا غيرهم، وخذ

---

(22) ما لا يجوز الخلاف فيه بين المسلمين صـ 67.

(23) تاريخ التشريع الإسلامي صـ 325.

(24) حجة الله البالغة للدهلوي جـ 1 صـ 327 ط. القاهرة.

الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة[25].

ولكن اتباع المذاهب، وبخاصة المتأخرين منهم، صوروا المذهبية على التزام مذهب معين، ولا يجوز لأحد أن يعمل بغير، وعليه أن يقبل آراء المذهب دون مناقشة لها، أو اعتراض عليها، وقد أفتى بعضهم بأنه لا يجوز الانتقال من مذهب إلى آخر وأن من فعل هذا يعزّر[26].

لقد دفع التعصب المذهبي إلى العكوف على تقليد المذاهب والدفاع عنها، وعدم الخروج عليها، وإن اشتملت على بعض الآراء الضعيفة أو المخالفة للكتاب والسنة، بل كان أتباع المذاهب يتحايلون لدفع ظواهر النصوص، ويحملونها على غير وجهها الصحيح، نصرة للمذهب وإمامه.

يقول الشيخ عز الدين بن عبد السلام (ت: 660 هـ) عن مدى تعصب أهل التقليد لآراء أئمتهم: ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، وهو مع ذلك يقلده فيه، ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبهم، جموداً على تقليد إمامه، بل يتحيل لدفع ظواهر الكتاب والسنة ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة، نضالاً عن مقلِّده.

وقال: أيضاً وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس، فإذا ذكر لأحدهم خلاف ما وطّن نفسه عليه تعجب منه غاية التعجب من غير استرواح إلى دليل، بل لِأَلِفَه مِنْ تقليدِ إمامه حتى ظن أن الحق منحصر في مذهب إمامه، ولو تدبر لكان تعجبه من مذهب إمامه أولى من تعجبه من مذهب غيره، فالبحث مع هؤلاء ضائع مفض إلى التقاطع والتدابر من غير فائدة يجدها[27].

---

(25) المصدر السابق، صـ 332.

(26) انظر الدر المختار المطبوع على هامش رد المحتار لابن عابدين جـ 3 صـ 702 والتعزير عقوبة غير مقدرة تجب حقاً لله أو لآدمي في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة.

(27) انظر الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، للإمام السيوطي صـ 135.

ولم يقف التعصب المذهبي عند الجمود على آراء الأئمة ومن اتبعهم وتوطين النفس عليها، وعدم النظر العقلي فيها، أو عرضها على النصوص وموازنتها بغيرها من الآراء، وإنما أضاف إلى هذا المناهضة والمقاومة لكل من يخرج على آراء السابقين، كان له من العامة سند في النيل من كل عالم يتمتع بدرجة من الاستقلال في التفكير، حتى آثر بعض العلماء الذين كانوا يضيقون، وينفرون من التعصب السكوت على إنكار مواقف المقلدين الجامدين، تقيةً وخوفاً من أذاهم، يقول الشوكاني (ت: 1250 هـ): فإذا تكلم عالم من علماء الاجتهاد بشيء يخالف ما يعتقده المقلدة قاموا عليه قومة جاهلية، ووافقهم على ذلك أهل الدنيا وأرباب السلطان فإذا قدروا على الإضرار به في بدنه وماله فعلوا ذلك، وهم بفعلهم مشكورون عند أبناء جنسهم من العامة والمقلدة؛ لأنهم قاموا بنصرة الدين بزعمهم، وذبوا عن الأئمة المتبوعين، وعن مذاهبهم التي قد اعتقدها أتباعهم، فيكون لهم بهذه الأفعال التي هي عين الجهل والضلال، من الجاه والرفعة عند أبناء جنسهم ما لم يكن في حساب.

وأما ذلك العالم المحقق المتكلم بالصواب، فالأحرى أن لا ينجو من شرهم ويسلم من ضرهم، وأما عرضه فيصير عرضة للشتم والتبديع والتجهيل والتضليل، فمن ذا ترى ينصب نفسه للإنكار على هذه البدعة، ويقوم في الناس بتبطيل هذه الشنعة؟!.

ثم يقول: هل يعد سكوت علماء الاجتهاد على إنكار بدعة التقليد مع هذه الأمور موافقة لأهلها على جوازها؟ كلا والله فإنه سكوت تقية لا سكوت موافقة، ولكنهم مع سكوتهم عن التظاهر بذلك لا يتركون بيان ما أخذ الله عليهم بيانه، فتارة يصرحون بذلك في مؤلفاتهم، وتارة يلوحون به، وكثير منهم يكتم ما يصرح به من تحريم التقليد إلى ما بعد موته، كما روى الإدفوي عن شيخه الإمام ابن دقيق العيد (ت: 702 هـ) أنه طلب منه ورقة وكتبها في مرض موته، وجعلها تحت فراشه، فلما مات أخرجوها فإذا هي في تحريم التقليد مطلقاً[28].

---

(28) انظر القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للإمام الشوكاني صـ20 ط. القاهرة.

ويبدو من مجموع ما أوردته من نصوص وآراء حول التعصب المذهبي، وموقفه من اجتهادات السلف، أن هذا التعصب كان قذى في عيون المجتهدين، وأنه عاق حركة الاجتهاد والتجديد التي حاول بعض الأعلام الذين ظهروا في عصور الضعف والركود أن ينهضوا بها عن الانطلاق، وكسر طوق المذهبية الذي خنق الحرية الفكرية، وأكره الأمة ـ دون وعي منها ـ على أن تسير في ركب التبعية المطلقة للآراء والاجتهادات التي خلت، التي إن صلحت لعصر فلن تصلح بالضرورة لغيره، الأمر الذي أطال أمد تخلفها، وكسوف شمس نهضتها، وفرق بين أبنائها، وأعطى للدخلاء فرصة السيطرة عليها والسعي لغزوها عسكرياً وفكرياً.

رابعاً: الصراع الدامي.. كانت تلك الصور المؤسفة للتعصب المذهبي في دائرة القول، وكانت على جرائرها أيسر وقعاً وأخف وزناً من هذه الصورة المحزنة التي تمثلت في الصراع الدامي بين أتباع المذاهب حتى في المساجد دون مراعاة لحرمتها.

يروى أنه في سنة 326 هـ حصل في مصر قتال بين أتباع المذهب الشافعي والمذهب المالكي والمذهب الحنفي في المسجد الجامع العتيق، وقد وصل أمر هذا القتال إلى الإخشيد الذي كان واليها في ذلك الحين، فتدخل لفض النزاع، ولم يتمكن من ذلك إلا بعد أن أرسل فرقة من الجنود طردت الفقهاء من المسجد، ثم أمر بإغلاقه وألّا يفتح إلا في أوقات الصلاة، وقد سمح للفقهاء بعد ذلك بالتدريس في المسجد بعد شفاعات[29].

وجاء في معجم البلدان لياقوت عند الحديث عن مدينة أصفهان: وقد فشا الخراب في نواحيها، لكثرة الفتن والتعصب بين الشافعية والحنفية، والحروب المتصلة بين الحزبين، فكلّما ظهرت طائفة نهبت محلة الأخرى وأحرقتها، وخربتها لا يأخذهم في ذلك إلّ ولا ذمة[30].

---

(29) انظر الاجتهاد في الفقه الإسلامي للدكتور محمد الدسوقي صـ 123 ط. القاهرة.

(30) انظر معجم البلدان جـ 1 صـ 209 ط. بيروت.

ويتحدث ابن كثير عما وقع من فتن بين أرباب المذاهب والعقائد في بغداد، فذكر أنه في سنة 414 حصل بين أهل الكرخ وأهل باب البصرة فتن لا تحصى، حصل فيها قتل ونهب وسلب وسخف لا ينحصر ولا ينضبط[31].

ويقول أيضاً: وفي عام 422 غلق الشيعة الأسواق وعلقوا المسوح وخرجوا يبكون في الأزقة، فأقبل عليهم أهل السنة في الحديد واقتتلوا اقتتالاً شديداً وقوي عليهم أهل السنة فقتلوا منهم خلقاً كثيراً[32].

وجاء في البداية والنهاية أيضاً أن الحنابلة في بغداد في عام 447 قوي جانبهم على الأشاعرة وحالوا بينهم وبين شهود الجمعة، والجماعات، كما حاول الحنابلة منع الشافعية من الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، والترجيع في الأذان والقنوت، وكادت تحصل فتن كبيرة لولا أن حُملوا على السكوت آخر الأمر[33].

وهذا الصراع الدامي بقي حتى العصر الحاضر، فقد نشرت الصحف في عام 1382 هـ أن رجال الشرطة في مدينة كراتشي أعلنوا أن 120 شخصاً من المسلمين قد قتلوا، كما أصيب 16 شخصاً آخرين على أثر معارك دامية نشبت بين السنة والشيعة في قرية ثاري، التي تبعد 25 ميلاً عن العاصمة الباكستانية، وأن النيران اشتعلت في القرية التي دارت فيها المعارك، وأن اشتباكاً مماثلاً وقع في لاهور راح ضحيته شخصان[34].

وكان من ثمرات ذلك الصراع المؤسف تعدد الجماعات في المسجد الواحد وبخاصة في المساجد الكبيرة، كالجامع الأموي بدمشق، والجامع الأزهر بالقاهرة، فقد أصبح لأتباع كل مذهب محراب وإمام، كما تعدد القضاء، بحيث كان لكل مذهب قاض يمثله.

ولا مراء في أن ما كان يجري بين أتباع المذاهب من فتن تراق فيها الدماء

---

31) انظر البداية والنهاية جـ 12 صـ 58 ط. القاهرة.

32) المصدر السابق صـ 31.

33) المصدر السابق صـ 66.

34) انظر مجلة رسالة الإسلام، المجلد 14 صـ 130، وهي مجلة كان يتصدرها دار التقريب بالقاهرة.

يعبر عن تعصب أرعن، وجهل أحمق مكّن للكراهية والتفرق بين المسلمين، وأن هؤلاء الأتباع بما كانوا يفعلون وإن ظنوا ـ وهو ظن باطل ـ أنهم يجاهدون في سبيل الحق، قد أتوا أمراً إداً، وارتكبوا جريمة منكرة، وأساءوا إلى العقيدة التي استظلوا جميعاً بلوائها، وفتحوا ثغرة دخل منها أعداء الإسلام لمحاربته وتشويه مبادئه والمؤمنين به، في محاولة لزعزعة ثقة المسلمين بدينهم، ولتنفير غير المسلمين من الإيمان به.

آثار التعصب المذهبي في المجتمع الإسلامي

أشرت في غضون الحديث عن مظاهر التعصب إلى طرف من آثاره، وهذه الآثار تكاد تلتقي عند تمزق المجتمع وتفرق كلمته، ثم تعطيل العقل عن النظر المستقل، وقد نجم عن هذا وذاك تبدد الطاقات في شتى المجالات، فتخلفت الأمة وذهب ريحها.

إن الأمم لا تنهض إلا على دعائم من التفكير الناضج والحرية الرشيدة، وإفساح المجال أمام كل القدرات والطاقات للإبداع والعطاء، وسيطرة مفاهيم الإيجابية والتعاون والإيثار على نشاط الأفراد والجماعات، فلا سلبية أو فردية وإنما هو العمل في إحسان للمصلحة العامة والخاصة على السواء.

وقد كان التعصب المذهبي من وراء قتل الحرية العقلية وتفرق الأمة الواحدة، واستبداد بعض الولاة والحكام بها، مما قضى عليها بالضعف والتخلف عدة قرون، وقد أتاح هذا لأعدائها الفرصة لكي ينقضوا عليها، ويثأروا منها، فهم لم ينسوا جراحاتهم في «حطين» وغيرها من المعارك، ولهذا سلبوا الأندلس وصقلية وجزر البحر المتوسط وفلسطين واحتلوا كثيراً من أقطارها وفرضوا عليها قوانين وعادات تباعد بينها وبين أصالتها، وتسير بها شيئاً فشيئاً إلى الغربة الكاملة عن دينها وتراثها.

وإذا كانت الأمة الإسلامية تنعم في حاضرها بالاستقلال والحرية فهي ما زالت تعاني من تلك الآثار، وليس أدل على ذلك من أنها تملك كل أسباب القوة

والنهضة، ومع هذا تصنف ضمن الأمم الضعيفة المتخلفة، أو الأمم النامية، لأنها ما زالت تجتر تاريخاً بغيضاً يمنعها من الوحدة والتعاون، والانتفاع بما تملك من إمكانات هائلة، ولأنها في الوقت نفسه ـ بسبب تفرقها، واهتمامها بما لا ينبغي أن تهتم به أو تصرف جهودها إليه، لم تبلغ في ثقافتها وعلمها مبلغاً يؤهلها لأن تلحق بالأمم التي سبقتها في مضمار الحضارة والتقدم.

المبحث الثالث

مفهوم التقارب ومنهج تحقيقه بين المذاهب

إذا كان التعصب المذهبي قد امتدت آثاره حتى الآن، وإذا كانت الأمة في حاضرها تعاني من هذا التعصب معاناة تمتص طاقاتها، وتسهم في تمزيق شملها، فإن على العلماء وأهل الذكر أن يعملوا في دأب وإخلاص حتى تتخلص الأمة من تلك الآثار أو ما بقي منها، لكي تبدأ عصراً جديداً في حياتها، عصراً تعوض فيه ما فاتها في عصور الضعف والتفرق، وحتى تستطيع أن تنهض برسالتها التي ناطها الله بها، وهي رسالة الدعوة إلى الخير، وتبليغ آخر وحي الله إلى الناس كافة.

ولكن يجدر قبل تفصيل القول بعض التفصيل في خطوات العمل، التي تقود إن شاء الله إلى التحرر من التعصب، تحديد مفهوم التقارب، فتحديد دلالة الألفاظ من أهم وسائل تحديد الغايات والطرق الموصلة إليها.

إن مادة قرب من الناحية اللغوية تـدل على معنى الدنـو من الشيء، وإذا ضُعِّف الفعل كان من معانيه محاولة القرب، والتقارب أو التقريب بين المذاهب وفقاً للمعنى اللغوي يعني محاولة أن يكون بينها تعارف والتقاء، وهذا يومىء إلى أن بينها من زمن حالة من التنافر والتباعد، وإلا لما كان لإطلاق لفظ التقارب معنى.

فالتقارب إذن وسيلة لجمـع الشمل ورأب الصـدع، وتبادل حسن الـظن، والتقدير من أجل صيانة وحدة الأمة[35]، ومن ثم لا يراد به إلغاء أصل الخلاف بين

(35) انظر معالم التقريب بين المذاهب الإسلامية للأستاذ محمد عبد الله محمد صـ 7 ط. دار الهلال بالقاهرة.

المذاهب، فما كان لأحد أن يحجر على عقولٍ دعاها الله إلى النظر في ملكوته، أو يقصر الناس على إحدى طرائق الفهم أو بعض وسائل النظر. ولا يعني هذا تحبيذاً للاختلاف أو دعوة إليه، وإنما كل ما يشير إليه أن الاختلاف في مجال الدراسات الفقهية لا يعد قدحاً، وأن الفقهاء في اجتهادهم لم يخرجوا على أصول دينهم، فقد نهى الكتاب العزيز عن التفرق والاختلاف في قول الله تعالى: ﴿**ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات**﴾ [آل عمران/105] فإذا عرفنا أن هذا النهي منصب على التفرق في أصل الدين والتوحيد وما يطلب فيه القطع دون الظن، أدركنا أن الاختلافات الفقهية وهي تدور في فلك الأحكام الظنية، ولا علاقة لها بأصل الدين والتوحيد لا تنسحب عليها دلالة ذلك النهي.

إنه لا ضرر على المسلمين في أن يختلفوا، فالاختلاف سنة من سنن الاجتماع، ولكن الضرر كل الضرر في أن يفضي بهم الخلاف إلى القطيعة[36] والعداوة، والخروج على مقتضى الأخوة التي أثبتها الله في كتابه العزيز، لا على أنها شيء يؤمر به المؤمنون، ولكن على أنها حقيقة واقعة رضي الناس أم أبوا ﴿**إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون**﴾ [الحجرات/10].

كذلك لا يعني التقارب إلغاء المذاهب أو دمج بعضها في بعض، أو تغليب مذهب على آخر، فهذا ما لا سبيل إليه. ولا جدوى منه، لأن بقاء المذاهب في إطار المفهوم الإسلامي للاختلاف في الرأي من عوامل ازدهار الحياة الفقهية ونموها، وتقديم الكثير من وجهات النظر التي ترى فيها الأمة سعة ويسراً في الأخذ والتطبيق بما يتلاءم مع ظروف الزمان والمكان.

وما دام التقريب لا يراد به إلغاء الخلاف بين المذاهب، أو إلغاء المذاهب ذاتها أو إدماج بعضها في بعض فإن الغاية منه تنحصر في أن يسود بين المذاهب المعتبرة تعاون وثيق، وتفاهم عميق، وتقارب يزيل الشك، ويؤكد صدق النوايا، ويعبر عن الأخوة الإسلامية، ويعمل على وحدة الكلمة ونبذ الفرقة وألا يكون الخلاف في الرأي بين الفقهاء سبباً للعداء أو البغضاء.

---

(36) انظر رسالة الإسلام، المجلد الخامس صـ 151.

وتحقيق هذا المفهوم للتقارب وجعله واقعاً عملياً بين المذاهب يمكن - فيما أرى - أن يكون بما يلي: -

أولاً: إن أصول الإسلام التي لا اختلاف عليها بين المسلمين جميعاً والتي لا يكون المسلم مسلماً إلا إذا أيقن بها هي: الإيمان بالله رباً وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً وبالقرآن كتاباً، وبالكعبة قبلة وبيتاً محجوجاً، وبأركان الإسلام الخمسة المعروفة وبكل ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وبأنه ليس بعد الإسلام دين ولا بعد رسوله نبي ولا رسول، وبأن كل ما جاء به محمد ﷺ حقّ[37].

إن هذه الأصول المجمع عليها بين الأمة تمثل جوهر الإسلام، أو أساسياته، وكل من يؤمن بها فهو مسلم قد انعقدت بينه وبين سائر المسلمين في كل مكان، أخوة في الله ورسوله، مهما يكن المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه، وهذه الأخوة يحرم معها أن يخذل مسلماً أو يعاديه أو يؤذيه أو ينحاز إلى من يعاديه أو يؤذيه[38].

وإذا كانت هذه الأصول هي الحد الفاصل بين المسلمين وغيرهم، أو هي فيصل التفرقة بين الإيمان والكفر فإن على أتباع المذاهب أن ينتبهوا إلى أن كل من حافظ على تلك الأصول، وأخذ نفسه بها فهو مسلم تجب مودته ومحبته ونصرته، وتحرم معاداته أو الإساءة إليه.

ومما لا جدال فيه أن أتباع المذاهب الفقهية المعتبرة الآن، التي ورد ذكرها في المبحث الأول في الكلام عن أسباب نشأة المذاهب، يطبقون على الإيمان بهذه الأصول فلا اختلاف بينهم فيها، فهم من ثم مسلمون جميعاً مهما يكن بينهم من اختلاف في غير تلك الأصول.

إن تأكيد أنه لا اختلاف بين المسلمين في الأصول هو المنطلق لتحقيق مفهوم التقارب، فقد وقر في الأذهان والمشاعر - بسبب العزلة الطويلة التي فرضها تبادل العداوات من قديم، وما نجم عن هذا من جهل أتباع المذاهب بعضهم

---

(37) انظر المصدر السابق صـ 150.

(38) انظر معالم التقريب بين المذاهب الإسلامية صـ 12.

بعضاً، وتصديق ما شاع عنهم من أراجيف وترهات، أعطت انطباعاً غريباً منفراً حمل على الخيفة والتوجس ـ أن أتباع كل مذهب هم الـذين يستمسكون بتلك الأصول دون سواهم، وبذلك لا ينظرون إلى غيرهم نظرة صحيحة، ولا يحكمون عليهم حكماً عادلاً، ويهابون القرب منهم، أو التعاون معهم، فإذا ما أدرك الجميع أنهم لا يختلفـون حول أصـول العقيدة، التي يؤمنـون بها، وأنهم بهـا مسلمون وأخوة، فإن تلك المشاعر، الموروثة التي غذاها الجهل، ومكّن لها طول الزمن ستخف حدتها وتتوارى شيئاً فشيئاً، ومن ثم تصبح النفوس مهيأة للتآلف والتعارف، ويصبح لصوت التقريب صدى طيب في كل ديار الإسلام . .

ثـانياً: وإذا كـان الإيمان بـأنه لا اختـلاف بيننا في الأصـول يعد البـداية الصحيحة للتقارب فإن الاختلاف في الفروع يجب أن يدرس دراسة علمية تبتغي المعرفة الصحيحة لأسبابه وملابساته وطبيعته. فهذه الدراسة تعد الوسيلة العملية لجعل التقارب حقيقة واقعية، وذلك لأن الاختلاف في الفروع كان مصدر التعصب والتنابز والعداء، وكان عدم الوقوف على أسبابه، وموقف الأئمة منه يحول بين أتباع المذاهب والنظرة الموضوعية إليه، ويتخذون منه حجة للتعصب والاتهام بالمروق من الدين أو الابتداع فيه.

ودراسة الاختلافات الفقهية في القضـايا الفـرعية تحقق غـايتها في التقـريب إذا نهضت على الدعائم الثلاث التالية: ـ

أ ـ التسليم بأن اجتهادات الفقهاء وآراءهم ليست شرعاً واجب الاتباع، وإنما هي فهم بشـري لنصوص الشـريعة وقـواعدهـا العامـة، ولهذا تحتمـل الصواب والخطأ، وليس لها صفة الثبات والخلود.

ب ـ كان من وراء اختلافات الفقهاء في القضايا الفرعية[39] أسباب علمية تشهد للأئمة بالحرص البالغ على تحري الحق والصواب، كما تشهد لهم بالعقلية

(39) انظر رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية، وغاية الإنصـاف في أسباب الاختـلاف للدهلوي، وأسباب الاختلاف بين الفقهاء للشيخ علي الخفيف.

الفاحصة والنظرة الثاقبة، والفهم الواعي للحنيفية السمحة، وما جاءت به من تشريعات صلح عليها أمر الدنيا والآخرة. والوقوف على تلك الأسباب في دراسة هذه الاختلافات يقضي عليها بالتقويم الموضوعي الذي لا يعرف الإفراط أو التفريط.

جـ ـ الاقتناع بأن أئمة الفقهاء لم يتعصبوا لآرائهم، ولم يدع واحد منهم أن اجتهاده هو الصواب وحده، ولذا كان كل منهم يحترم رأي غيره، ويطبقه وإن لم يكن قد قال به، سداً لباب الاختلاف، وتأكيداً على أن كل الآراء يجب أن تلقى التقدير بدرجة سواء.

إذا قامت دراسة اختلافات الفقهاء على هذه الدعائم، فإنها تنتهي لا محالة إلى أن هذه الاختلافات لا تمثل عقبة في طريق التقارب، فهي آية من آيات الحرية الفكرية في الإسلام، ومصدر من مصادر الثروة الفقهية التي تعتز بها الحضارة الإسلامية، وأنها لم تكن في عصر الأئمة سبباً للشقاق والعداء، بل كانت محل تقدير الجميع وإنصافهم، فلماذا أصبحت على أيدي أتباع المذاهب ميداناً للتنابز والتفاخر والتخاصم والتدابر؟ وكان ينبغي أن تظل كما كانت في عصر الأئمة، لا تفرق كلمة الأمة، ولا تباعد بين طوائفها، ولا تفسد للود قضية بينها.

إن أتباع المذاهب أضفوا على تلك الاختلافات قداسة ليست لها، وأنزلوها منزلة لا ترقى إليها، ومن ثم كان تعصبهم ورفضهم العمل بكل ما يخالفها ولو كان نصاً شرعياً، ما دام أئمتهم لم يأخذوا به، مع أن كل الأئمة أجمعوا على أنه إذا صح الحديث فهو مذهبهم، ويجب أن نضرب بأقوالهم عرض الحائط.

إن احترام وتقدير الاختلافات الفرعية في الفقه الإسلامي شيء، وأن تكون هذه الاختلافات صخرة تسد طريق التقارب شيء آخر، ودراستها في ضوء تلك الدعائم سيضعها في موضعها الصحيح، ويرجعها إلى أسبابها العلمية، فلا نراها شرعاً ملزماً، ولا نرى في مخالفتها مروقاً من الدين أو ابتداعاً فيه، فلا يتعصب أحد لها، ويعذر بعضنا بعضاً فيها.

ثالثاً: إذا كان الحكم على الشيء فرعاً عن تصوره، وإذا كان الأمر كما يقال إن من جهل شيئاً عاداه، وإذا كان منهج الإسلام الدقيق يقوم على التثبت من كل خبر، ومن كل ظاهرة، ومن كل حركة، قبل الحكم عليها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسئُولاً**﴾ [الإسراء/36] - إذا كان الأمر كذلك فإن كثيراً من مظاهر التعصب والازورار بين أتباع المذاهب، مردها إلى أن أتباع كل مذهب جهلوا ما لدى غيرهم بوجه عام، وحصروا أنفسهم في دائرة المؤلفات المذهبية الخاصة، يدرسونها ويرونها وحدها الزاد الفقهي الذي يغني.

والنتيجة الحتمية لهذا الانكماش الفقهي، هو القناعة بأن ما لدى المذهب من آراء هي الدين، الذي لا يجوز لأحد أن يفرط فيه أو يخالفه، ويترتب على هذا تبادل التهم بين أتباع المذاهب، وزعم كل طائفة أنها على الحق دون سواها.

وقد تنبه لهذا الخطر قديماً بعض الفقهاء وحذروا منه، منهم الإمام الشاطبي (ت: 790 هـ) في كتابه الأصولي الرائع «الموافقات»[40] قال: إن تعويد الطالب على أن لا يطلع إلا على مذهب واحد ربما يكسبه ذلك نفوراً وإنكاراً لكل مذهب غير مذهبه ما دام لم يطلع على أدلته، فيورثه ذلك حزازة في الاعتقاد في فضل أئمة أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين وخبرتهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه.

وقال الإمام أبو شامة (ت: 665 هـ): ينبغي لمن اشتغل بالفقه ألا يقتصر على مذهب إمام، ويعتقد في كل مسألة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة، وذلك سهل عليه إذا أتقن معظم العلوم المتقدمة، وليجتنب التعصب والنظر في طرائق الخلاف المتأخرة فإنها مضيعة للزمان ولصفوه مكدرة[41].

---

(40) الموافقات جـ 2 صـ 273 ط. منير الدمشقي، القاهرة، نقلاً عن كتاب ما لا يجوز الخلاف فيه بين المسلمين صـ 66.

(41) حجة الله البالغة جـ 1 صـ 327.

إن التقارب لا بد أن يقوم على فهم وفقه، ولا تكفي لبلوغه العواطف الجياشة والمشاعر الطيبة، ولذا كانت الدراسة العلمية، ومعرفة الآراء من مصادرها الأصلية هي سبيل الفهم الصحيح، الذي يرد كثيراً من الأخطاء، ويسدد الخطوات على طريق التقريب الصحيح.

رابعاً: ويساعد على إزالة جفوة الجهل بين أتباع المذاهب، والانكباب على مؤلفات المذهب دون غيرها، والوقوف على الآراء والاجتهادات في التراث الفقهي كله مراعاة ما يلي: -

أ ـ التوسع في الدراسة الفقهية المقارنة وبخاصة في الجامعات.

ب ـ تعدد اللقاءات والندوات العلمية بين الفقهاء.

أما التوسع في الدراسة الفقهية المقارنة، بحيث تشمل كل المذاهب المعتبرة، فإنها تكشف عن مناهج الفقهاء وأصول مذاهبهم، وأسباب الاختلافات بينهم، وتبين مدى أوجه الالتقاء والتواصل بين هذه المناهج، وهل هي أقوى من أوجه التباعد والتعارض كما تبين أن أسباب الاختلافات بعيدة كل البعد عن الأهواء، وأنها تخضع لمقاييس وموازين علمية.

وفضلاً عن هذا تعد الدراسة المقارنة أكثر جدوى في الموازنة بين الآراء، وتحليل القضايا وتمحيصها ما دامت تخضع للقواعد المنهجية في البحث، وإنّها بهذا تربي ملكة الاستنباط والاجتهاد، وتبين أي الآراء أقرب إلى الحقيقة. وأيها أقرب إلى تحقيق مصالح الناس، وأيها أحق اتباعاً[41].

والأمر الثاني لا يقل أهمية عن الدراسة المقارنة، لأن في تلاقي الفقهاء وما يجري بينهم من حوار ومناقشة بالتي هي أحسن، في شتى القضايا، ولا سيما تلك التي تختلف فيها المذاهب، سيذيب جليد الوهم والارتجال في الأحكام والأخذ بالشائعات، وعدم التفريق بين الطوائف المعتدلة وتلك التي غالت وأسرفت، وبذلك يعرف فقهاء المذاهب بعضهم بعضاً معرفة علمية موضوعية، فلا يبقى هناك

---

(42) انظر رسالة الإسلام المجلد التاسع، صـ 109.

مجال للظن والشبهة والأحكام السطحية والفروض الواهية، فتتوثق الصلات، وتخف ـ إن لم تزل ـ آثار التعصب.

إن الدراسة المقارنة وعقد الندوات واللقاءات بين الفقهاء يتيح للأمة أن تنتفع بالتراث الفقهي كله، وتنظر إليه نظرة شاملة، فهو ملك لها، ومن ثم لا تتعصب لتراث مذهب دون آخر، وتستمد من كل هذا التراث ما تسترشد به في علاج كثير من مشكلاتها المعاصرة في ضوء الشريعة الغراء.

خامساً: وما دامت الأمة لا تختلف حول الأصول الثابتة، التي بها يكون المسلم مسلماً، ويرجع اختلافها في الأمور الظنية إلى أسباب علمية، ولا تمثل هذه الاختلافات مشكلة جوهرية للتقريب إذا فهمت على وجهها الصحيح، وما دام الواجب على أتباع المذاهب أن يربأوا بأنفسهم عن القول في أمر دون علم به، وأيضاً أن ينسبوا لأحد رأياً دون تحقيق أو توثيق، أو أن يظلوا في حالة نفور وازورار عن تراث غير المذهب الذي يقلدونه، فلا يلمون به أو يدرسونه ـ فإن على الفقهاء والعلماء أن يهتموا بتوعية الرأي العام بالثوابت التي تجمع بين أبناء الأمة الإسلامية، وأن يوضحوا لهم أن قاعدة الالتقاء بين هؤلاء الأبناء عريضة، وأن مظاهر الاتفاق أكثر من مظاهر الاختلاف[43] وأن هذه المظاهر لا ينبغي أن تفرق بينهم، فهي رحمة وسعة وتيسير، فلا يجوز أن تصبح مصدر فتنة وتمزيق.

روى ابن وهب عن القاسم بن محمد قال: أعجبني قول عمر بن عبد العزيز (ت: 101 هـ) ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون، لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان سنة.

يقول الشاطبي: ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه، لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، ثم قال: فوسع الله على الأمة

---

(43) انظر توصيات ندوة التقريب بين المذاهب الإسلامية التي عقدت بالرباط في الفترة من 16 إلى 1891991 م.

بوجود الخلاف الفروعي فيهم، فكان فتح باب للأمة للدخول في حرمة الله[44].

وإذا كان الاختلاف بين أكبر طائفتين في الأمة وهما السنة والشيعة في كثير من صوره مرده إلى ما صح لدى كل منهما من حديث رسـول الله ﷺ، فإن من الخطأ الاعتقاد بأن الاختلاف حول هذا الأمر واسع الشقة، وأن كل طائفة ترفض ما لدى الأخرى من الأحاديث والآثار.

إن المتفق عليه بين المسلمين جميعاً أن ما يثبت عن الرسول الله ﷺ يجب العمـل به، كمـا أن العدد الأكبـر مما ورد عن الـرسول ﷺ في شؤون العقيـدة والأخلاق والشريعة قد اتفقت عليه الطائفتان، ولهذا لا يوجد خلاف إلّا في العدد الأقل من أحاديث الأحكام والأخبار، ولا يتناول هذا العدد الأصول الضرورية التي لا يكون المسلم مسلماً إلا بها، وإنما هو فيما لا يضر الاختلاف فيه، وفيما يسع المسلم لِكَوْنِهِ مسلماً أن يترخص فيه دون أن ينازع أو ينازَع[45].

ومن أجل التقريب بين السنة والشيعة، وأنهما في آرائهما يصدران عن معين واحد، وأن مقياس العمل بالحديث لديهما هو الثقة بصدق الراوي وأمانته في النقل دون نظر إلى الطائفة التي ينتمي إليها، ومن ثم روى أهل السنة عن بعض أهل الشيعة كما روى هؤلاء عن بعض أهل السنة، قامت جماعة التقريب بالقاهرة منذ نحو ثلاثين عاماً بمشروع علمي يتوخى جمع الأحاديث التي صحت في مختلف المذاهب الفقهية المعتبرة، التي التقى عليها الرواة في شعب الإيمان والعقيـدة والفقه وغيرها من كل ما يفيد جمعه على صعيد واحد لينتفع به الباحثون، وليجد فيه المسلمون مظهراً واضحاً للتقارب بينهم في الأصول الأساسيـة التي يدينـون جميعاً بها، ولا يختلفون عليها[46].

ولكن هذا المشروع لم يكتب له أن يصل إلى غـايته، لأن وفـاة العالمين

---

(44) انظر الاعتصام للشاطبي جـ 2 صـ 170 ط. دار الفكر، بيروت.

(45) انظر رسالة الإسلام المجلد الثالث عشر صـ 269.

(46) انظر المصدر السابق، المجلد الثالث عشر صـ 218، المجلد الرابع عشر صـ 153، 230.

اللذين وضعا المخطط العلمي له، وأيضاً وفاة معظم الأعضاء الذين أسسوا جماعة التقريب، أدى إلى توقف نشاط هذه الجماعة، والأمل كبير في أن تقوم المجامع الفقهية بهذا العمل، ولعلها تتعاون في ذلك حتى يخرج هذا المشروع المهم في فترة زمنية وجيزة وفي صورة أكثر دقة وشمولاً.

سادساً: ولكي تنجح تلك الخطوات في تحقيق التقارب بين المذاهب، ينبغي أن تتوقف الأقلام، وتكف الألسن عن لغة التشنيع والاستفزاز والاستخفاف والتحامل، وإثارة المشاعر والخواطر على نحو يعمق سوء الظن والنفور والتباعد بين أتباع المذاهب، وذلك بترديد ما اشتمل عليه التراث الفقهي، ولا سيما في عصور الضعف والتقليد، من أحكام وأقوال لو صدقها المسلمون الآن لاستحل بعضهم دماء بعض، كما حدث في الماضي، بل وكما حدث في الحاضر القريب.

لقد ظهرت عدة مؤلفات، ودراسات حديثة نقبت في كتب ذلك التراث لتتصيد الهنات والسيئات، وتضخم منها، وتعرضها كأنها ليست أحداثاً تاريخية مؤسفة، لا يجب على الأمة أن تعرفها في حاضرها، وإنما كحلقة في مسلسل نحياه في واقعنا، وبعض هذه المؤلفات يقحم الصهيونية في المعركة، وبعضها الآخر يرمي سواه بالكفر والزندقة.

إن على العلماء والمفكرين أن يكفوا عن اجترار تلك الروايات والآراء التي لا تعبر إلا عن تعصب كريه، وفقه سقيم، وممالأة لسلطة جائرة أو نزعة عرقية جاهلية، والتي لا نجني من وراء إحيائها وترديدها إلا المزيد من التفرق والتنازع، والأمة في عصر أحوج ما تكون فيه لجمع شملها، والوقوف صفاً واحداً أمام الذين يتربصون بها ويصطادون في الماء العكر، ويزعمون أنهم يقدمون لنا حقائق تاريخنا مدعمة بالأدلة العلمية، وهم فية الواقع ثعالب ماكرة.. يتحسسون في خبث طريقهم من أجل التهام الفريسة والقضاء عليها.

وأما ما وقع من خلاف بين المسلمين[47] في القرن الأول وما نجم عنه من

(47) انظر دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين للشيخ محمد الغزالي صـ 147 ط. القاهرة.

ظهور الفرق، فيجب أن يدرس في إطار البحث العلمي، والعبرة التاريخية، ولا يسمح بامتداده إلى حاضر المسلمين ومستقبلهم، بل يجمد من الناحية العلمية تجميداً تاماً ويترك حسابه إلى الله، وفق الآية الكريمة **﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾** [البقرة/141].

وخلاصة القول إن الأمة تجمع بينها أصول واحدة، وإنّ المذاهب الفقهية المعتبرة تجمع بينها روابط قوية ودعائم مشتركة، وهي كثيرة جداً، وأن أئمة المذاهب في حياتهم كانوا صورة طيبة للتعاون العلمي والإخاء الفكري، والتقدير المتبادل لكل ما صدر عنهم من آراء، وما سجل التاريخ عن واحد منهم أنه تعصب لرأي ذهب إليه، أو يعيب رأياً رآه غيره، بل كان كل منهم يترك رأيه ولا يخالف غيره، حتى ولو كان قد سبقه إلى ربه، احتراماً له، فقد روي أن الإمام الشافعي صلى الصبح قريباً من مقبرة أبي حنيفة فلم يقنت تأدباً معه[48].

وما دامت الأمة تجمع بينها أصول واحدة، وهي أصول الإسلام التي لا يكون المسلم مسلماً إلا بها، وما دامت بين المذاهب الفقهية المعتبرة أواصر متينة، وأسس مشتركة، فإن عليها أن تنطلق في حاضرها وتواجه مستقبلها على أساس من الاعتصام بتلك الأصول، ودعم هذه الأسس والروابط، فهذا سبيل وحدتها ونهضتها.

أما ما بين المذاهب من اختلافات في الفروع، فينبغي أن نضعها في موضعها الصحيح وأن ندرسها دراسة علمية، ويكون موقفنا منها محكوماً بروح التسامح والمناقشة الهادئة، واحترام كل الآراء وتقديرها فهي كلها ترجع إلى أصل واحد، وإنما اختلفت الآراء لاختلاف وسائل الكشف عن الأحكام واستنباطها، وهذا الاختلاف يعد من مظاهر يسر الشريعة، ومرونتها، ولكن التعصب أحاله إلى سلاح فرقة وعداوة.

إن كل الذين كتبوا في موضوع التقارب كانوا جميعاً، سنة وشيعة، ينطلقون

(48) انظر حجة الله البالغة، المصدر السابق صـ 335.

من مبدأ أن نلتقي حول أصول عقيدتنا الإسلامية، وما اتفقت عليه مذاهبنا الفقهية، ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه، وأن يكون وقوفنا على الآراء والأحكام من مصادرها الصحيحة، وأن يكون تفسيرنا لها تفسيراً موضوعياً، وأن ننظر إلى التراث الفقهي نظرة شاملة لا ننحاز لمذهب دون غيره، فكل هذا التراث ملك للأمة، وعلينا أن نتدارسه، وننتفع بكل خير فيه، وأن ننسى الماضي بسلبياته وأحكامه المتحاملة، ونبدأ عصراً جديداً يكفل للأمة الإسلامية جوهر وحدتها وقوة تماسكها، حتى تظل بنياناً مرصوصاً، أو جسداً واحداً يشد بعضه بعضاً، وبهذا وحده تبقى لها صفة الخيرية التي اختصها الله بها، وجعلها من ثم في منزلة الشهادة على الناس، والقيادة والريادة في كل المجالات النافعة لغيرها من الأمم.

المبحث الرابع
التقارب بين المذاهب والوحدة الإسلامية

تتمتع الأمة الإسلامية بجملة من الخصائص التي لا تتمتع بها أمة أخرى، وهي خصائص واضحة لمن يفقه عقيدة هذه الأمة ويقرأ تاريخها، ويدرس حاضرها، فهي تحتل موقعاً جغرافياً متميزاً، من حيث المناخ وخصوبة التربة، وتنوع البيئة، وهو موقع يحتل وسط العالم، ويربط بين شرقه وغربه، فله بذلك أهمية دولية خاصة.

وبالإضافة إلى هذا الموقع الفريد، تمثل الأمة الإسلامية من حيث الكثافة السكانية نحو خمس العالم، فهي ثروة بشرية هائلة، والبشر في كل الأزمنة والعصور هم صناع التقدم والحضارة.

والأمة إلى هذا تتمتع بثروة مادية طائلة، فهي تمتلك الأراضي الشاسعة المزروعة والصالحة للزراعة، وفي بلادها تجري أهم الأنهار، وتحت ترابها أنهار أخرى من النفط، وفي جبالها وصحرائها كل المعادن التي لا غنى للناس عنها.

وفضلاً عن خصائص الموقع والثروة البشرية والثروة المادية، فلدى هذه الأمة

العقيدة التي تحمي البشرية من ضلالات الوثنية، والتشريع الـذي يكفل العـدل للجميع، ويسوي بين الناس في الحقوق والواجبات، وينقذ المجتمعات الإنسانية من فوضى التجارب القانونية، والنظريات والمذاهب الوضعية.

ولكن ما بال هذه الأمة على ما تتمتع به من تلك الخصائص وسواها قد حل بها الوهن وفقدت المنزلة التي بوأها الله إياها، وتعرضت للعدوان عليها من مختلف الأمم؟!

ما الذي جعل هذه الأمة التي تمتلك كل مصادر القوة بمفهومها الشامل أمة ضعيفة لا يقيم لها العالم وزناً، وكانت من قبل صاحبة القيادة والسيادة، وكان الكل يخطب ودها، ويسعى للأخذ عنها؟!

تختلف تعليلات الباحثين والمفكرين فيما آل إليه حال هـذه الأمة، ومـع اختلافهم وتنوع مشاربهم الفكرية والسياسية يكادون يتفقون على أن التفرق بين أبناء هذه الأمة وشعوبها، ثم ما يخطط له أعداؤها لكي لا تنهض من كبوتها، أو تسترجع قوتها أهم أسباب الضعف والتخلف.

والذي لا مراء فيه أن التفرق وما نجم عنه من ضعف وذهاب ريح كان نتيجة لضعف العقيدة، وتسرب الأوهام والأفكار الفاسدة إلى الأفئدة والمشاعر، ومن ثم يصبح السعي الجاد في سبيل أن يكون للعقيدة في النفوس سلطانها الفاعل وتأثيرها الكامل، هو البداية الصحيحة للتخلص من الأفكار الفاسدة والمفاهيم الباطلة التي مزقت الأمة، وفي مقدمتها التعصب المذهبي.

إن التقارب بين المذاهب هو في جوهره محاولـة لكسر شـوكة التعصب، وجمع كلمة الأمة على أصول عقيدتها والمبادىء الأساسية لدينها.

إن الوحدة الفكرية مقدمة ضرورية للوحدة السياسية، والأمة الإسلامية يوحد بينها فكرياً القيم الخالدة لدينها، والأصول الأسـاسية لعقيـدتها، ولكن التعصب المذهبي جعل بين أبناء هذه الأمة وأصول عقيدتها وقيم دينها ستاراً كثيفاً من الجهل والنِّسيان، فلم يفرقوا بين ما يجب الإيمان به وبين المعارف الـفكرية التي تختلف

فيها الآراء، دون أن تمس القيم والأصول الكلية للعقيدة[49]، ولذا تفرقوا وتنازعوا وأصبح بأسهم بينهم شديداً قديماً وحديثاً، ولن تتحقق الوحدة الفكرية دون تقارب بين المذاهب يلغي التعصب الكريه من جهة، ويقود إلى الوحدة الجامعة من جهة أخرى..

وإذا كانت الأصوات ترتفع الآن تطالب بتطبيق أحكام الشريعة كلها، والتحرر من القوانين الوضعية فإن التعصب المذهبي ساعد على دخول هذه القوانين إلى الديار الإسلامية، لأن الفقهاء اختلفوا، وحاول أتباع كل مذهب أن يكون لفقه مذهبه الكلمة الأولى في تطبيق هذه الأحكام، مما حمل الحكام على أن يستوردوا القوانين الأجنبية، ما دام الفقهاء لم يتفقوا ويتعاونوا في تقديم قانون إسلامي صالح للتطبيق، وفق ظروف العصر ومقتضيات الأحوال، وهذا يعني أن التقارب بين المذاهب إن كان سبيلاً للوحدة بين أبناء الأمة فهو أيضاً سبيل للتطبيق الكامل لأحكام الشريعة.

لأن الشباب في كل أمة هم رجال مستقبلها وطليعة نهضتها يجب أن يوجهوا الوجهة السديدة التي تنير أمامهم الطريق نحو غد مشرق بالخير والعز والحضارة والتقدم، وهذا التوجيه في أمتنا ملاكه الإسلام عقيدة وشريعة، غير أننا إذا أمعنا النظر في واقعنا المعاصر، وحاولنا أن نعرف المسار الفكري لشباب الأمة فإننا نلاحظ أن هذا الشباب، بوجه عام، لم يجد من يقدم له التراث الفقهي نقياً من شوائب الآراء الفاسدة والمواقف الجائرة، ومن هنا ولّى وجهه نحو الثقافات الأجنبية دون تمييز بين غثها وسمينها، ونظر إلى التراث الإسلامي كله نظرة امتعاض وامتهان، فلم يقبل عليه، أو يهتم به، وقد ترتب على هذا أن هان على الشباب تاريخهم، وصغر في أعينهم عطاء حضارتهم وتراثهم، بل كاد أن يصبح الدين غير عزيز عليهم، ولا أثيراً لديهم وهذا أخطر ما منيت به الأمة بسبب التعصب المذهبي، وما جره عليها من التفرق، والتنازع.

---

(49) انظر رسالة الإسلام المجلد الأول، صـ 93.

وقد كان غزو العالم الإسلامي، وفرض النظم التعليمية الغربية، فضلاً عن الأعراف والتقاليد والقوانين التي تنكرها العقيدة الإسلامية، من العوامل التي ساعدت على غربة الشباب عن دينهم وتاريخهم، وظهور الثنائية الثقافية؛ بسبب ازدواجية التعليم، وتقسيمه إلى ديني ومدني.

وكان رد الفعل لهذه الغربة، ومحاولة الغرب طمس معالم الأصالة الإسلامية في شتى المجالات هو العمل للعودة إلى هذه الأصالة، فظهر عدد من الدعاة والمصلحين الذين حذروا الأمة من مغبة تمزقها الفكري، وخصامها غير العقلي لتراثها وتاريخها، وبينوا لها أن سبيل نهضتها يكمن في الاعتصام بدينها اعتصاماً يحقق معنى الأُخوّة الإسلامية تحقيقاً كاملاً، وأثمرت جهود هؤلاء الدعاة فعرفت الأمة ما يسمى بالصحوة الإسلامية، والمطالبة بأن يكون التشريع الإسلامي هو وحده القانون الذي نتحاكم إليه في كل شيء، ولكن هذه الصحوة تتعرض الآن لخطر لا يقل ضرراً عن خطر التعصب المذهبي، ويتمثل هذا الخطر في الجماعات الإسلامية، فكل جماعة تعمل لصالحها، والصراعات بينها عنيفة، وبخاصة في بلاد الغرب مما يشوه صورة الإسلام أمام غير المؤمنين به.

والأمة إلى هذا تعاني من مشكلات جمة، فهي تعاني من حرب ضروس يشنها عليها الأعداء بأسلحة، متنوعة من أحداثها هذا الغزو الفكري الذي تحمله إليها الأقمار الصناعية، وهذا التخطيط المتآمر الذي يسعى لوأد كل جهد إسلامي يستعلي على مباذل الحضارة المعاصرة، ويثبت كيانه ووجوده أمام الغطرسة الصليبية الحاقدة، كما يجري الآن بالنسبة للمسلمين في مختلف دول أوروبا وآسيا وأمريكا وبخاصة في يوغسلافيا، فهناك حرب إبادة لشعب مسلم دون أن تتحرك المنظمات الدولية تحركاً إيجابياً لمنع هذه الحرب ودون أن تعمل الدول التي ترفع شعار الحرية والحقوق الإنسانية على وقف المذابح وانتهاك الحقوق.

أما الصهيونية العالمية فهي تسعى لإنهاء الوجود الإسلامي كقوة فاعلة ومؤثرة، لأنها تدرك أن هذه القوة هي وحدها التي تقف ضد أطماعها التوسعية، وأهدافها العدوانية في العالم وبخاصة في العالم الإسلامي. وفضلاً عن هذه

الأخطار الخارجية تعاني الأمة من أخطار داخلية تمثلها تلك النزاعات والخلافات المزمنة حول المشكلات الثقافية والاجتماعية والحدودية بين شعوبها، ثم تيارات الإلحاد الوافدة، واندفاعها الحثيث لزعزعة العقيدة وبلبلة الأمة فكرياً، حتى لا تلتقي على كلمة سواء.

وكل ما تعاني منه الأمة من غربة فكرية، ومشكلات متعددة، وتخطيط من قبل أعدائها لجعلها أمة مستهلكة لا منتجة، ومتخلفة لا متقدمة، ومتخاصمة لا متحابة، مرده إلى التفرق والتدابر الذي شغلنا عما يجب أن نقوم به ونسعى إليه، فأمست الطاقات والإمكانات التي منحها الله للأمة سلاحاً للتدمير لا للتعمير، وللتفريق لا للتجميع، وأصبح مثل المسلمين الذين احتفظوا بخلافاتهم وأنصتوا لداعي الفرقة كمثل شعب قامت فيه حرب أهلية طاحنة، فهي تشغل أبناءه وتستنفد قواهم، وتضيع جهودهم، وتلهيهم عن إصلاح أحوالهم وتقويم معوجهم، وتعين عليهم أعداءهم، وتكون سبباً دائماً في إثقال كواهلهم بما لا يحتملون من الأعباء، وفي إلباسهم لباس الذل والخوف والشقاء..

يقول الشيخ عبد المجيد سليم (ت: 4731 هـ) شيخ الجامع الأزهر:

لقد عشت طول حياتي معنياً بأمر المسلمين، مفكراً فيما يصلحهم وينقذهم مما تورطوا فيه من الضعف والتخاذل والانحراف عن الصراط السوي، في العلم والعمل، فوجدت ألا سبيل إلى ذلك إلا بأمرين:

أولهما: أن يؤمنوا إيماناً عن بينة وبصيرة بأنه لا صلاح لهم إلا بهذا الدين الذي صلح به أولهم، وأنهم على حسب ما ينحرفون عن تعاليمه ومبادئه يصابون في بلادهم وأنفسهم وسائر أحوالهم بالضراء وألوان الشقاء.

وثانيهما: أن ينسوا أحقادهم وميراث عداواتهم الذي أورثتهم إياه عوامل الضعف وعهود الذلة والخوف، وتسلط الأعداء، فيعودوا كما تركهم رسول الله ﷺ أمة واحدة عزيزة كريمة تشعر بعزتها وكرامتها، ولا غرض لها إلا إعلاء كلمة الله ونشر دينه، والدفاع عن الحق حيثما وجدت لذلك سبيلاً. ثم يقول مؤكداً على

وجوب الاتحاد وائتلاف القلوب والغض عن كل ما يثير الأحقاد وينكأ الجراح، لأن حرب الفرقة قد ألحت على الأمة منذ قرون فقطعت ذات بينها، وأفسدت كثيراً من خطط الإصلاح على واضعيها: فليتدبر المسلمون موقفهم، ولا سيما في هذا الوقت العصيب الذي فغرت فيه المطامع أفواهها لابتلاعهم، والذي أصبحت القوة فيه والتكتل هي لغة التخاطب السائدة، وأسلوب التفاهم المفيد، ولينسوا ما بينهم من الخلافات التي أوهنتهم وثبطت من عزائمهم، وليقفوا صفاً واحداً لإنقاذ أنفسهم ودينهم، بل لإنقاذ العالم من المطامع الفاسدة والمبادىء الخطرة فإنهم أهل فكرة وَوُرَّاث رسالة، وإن الله سائلهم عما أورثهم[50].

وبعد فإن الوحدة الإسلامية بالحكم الفقهي[51] واجبة شرعاً، فليست عملاً ترغيبياً يُدعى إليه، وإنما هي أمر واجب يلزم كل مسلم يشهد بأن الله واحد أحد، وأن محمداً عبده ورسوله، وهذا الواجب يطوق عنق كل مسلم وسيسأل عنه يوم الدين، ولهذا كان كل ما يؤدي إلى الوحدة فهو واجب، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والتقارب بين المذاهب يجمع الأمة على الأصول الكلية، ولا يجعل للاختلافات الجزئية أثراً في الوحدة، فهو بهذا يكون أمراً مطلوباً شرعاً، لأنه وسيلة إلى غاية مفروضة، والوسيلة تأخذ حكم الغاية ما دامت تنتهي إليها.

وأخيراً إن مسؤولية التقارب تقع على عاتق الفقهاء، فعامة الناس تبع لهم، يسيرون وفق ما يقولون، ويأخذون بما يفتون فإذا أدرك هؤلاء الفقهاء مسؤوليتهم وقاموا بها في إحسان، سارت الأمة بخطى حثيثة نحو أخوة ووحدة إسلامية، تكفل القوة في كل المجالات، قوة ترهب أعداء الله وأعداء الحياة، وتدرأ عن الأمة كل الأخطار والأضرار، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله، ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم.

---

(50) انظر المصدر السابق، المجلد الثالث صـ 22، 25.

(51) انظر أعمال ندوة الفقه الإسلامي المنعقدة بجامعة السلطان قابوس في شعبان سنة 1408 صـ 864 ط. عُمان.

الخـاتمـة

نتائج وتوصيات

يمكن القول بعد الحديث عن منهج التقارب في تلك المباحث أن أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة ـ على إيجازها ـ هي ما يلي: ـ

أولاً: الفقه الإسلامي ثورة تشريعية لم تعرف البشرية نظيراً لها في تاريخها الطويل، والمذاهب الفقهية مظهر من مظاهر الحرية الفكرية في الإسلام.

ثانياً: لا اختلاف بين المسلمين قاطبة في الأصول التي لا يكون المسلم مسلماً إلا بها، والاختلاف في الفروع له أسباب علمية، وهو آية من آيات يسر التشريع ومرونته.

ثالثاً: فرق التعصب المذهبي بين أبناء الأمة، وكان من وراء ما سجله التاريخ عن أتباع المذاهب من تبادل الآراء الفاسدة، والأحكام الباطلة، والصراعات الدموية المؤسفة.

رابعاً: التقارب بين المذاهب ضرورة دينية وحياتية، والسبيل إليه الالتقاء حول ما اتفقنا عليه، وأن يعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه، وأن تخضع أحكامنا وآراؤنا للدراسة العلمية، والمناقشة الهادئة وروح التسامح والإنصاف.

خامساً: تتعرض الأمة في حاضرها لتحديات كثيرة وخطيرة تهدد مستقبلها، ولا منجاة لها من هذه التحديات إلا بالعودة الجادة لدينها والتعاون بين شعوبها على أساس الوحدة الإسلامية.

سادساً: الوحدة الإسلامية واجبة شرعاً، والتقارب بين المذاهب من أهم الوسائل إليها، فهو من ثم واجب ديني، وعلى العلماء أن يقوموا به، ويقودوا جمهور الأمة إليه.

أما التوصيات التي ترشد إليها الدراسة فأهمها ما يلي:

أولاً: التوسع في الدراسة الفقهية المقارنة، وعقد الندوات والمؤتمرات التي

تجمع بين فقهاء المذاهب ليعرف بعضهم بعضاً على هدى وبصيرة.

ثانياً: تخليص المذاهب الفقهية من الدخيل الذي من شأنه أن يفسد هذه المذاهب أو يشوهها.

ثالثاً: تجنب القضايا الخلافية ونسيانها، ومراعاة أدب الحوار عندما نتناقش أو نختلف.

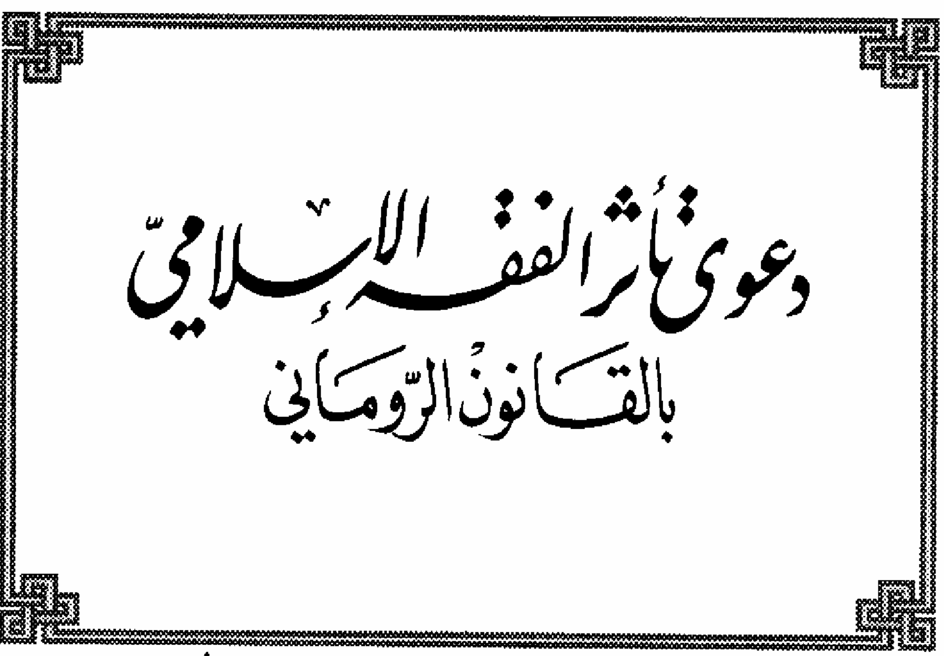
رابعاً: الحرص على الجماعة والتحذير من الفرقة، والتقيد في علاج المشكلات التي تواجه الأمة بالقيم الإسلامية، وأن تسود العلاقات بين شعوب هذه الأمة روح الإخاء والتكامل والتعاون.

خامساً: اليقظة لما يبذره [52] أعداء الإسلام من بذور الفرقة والشقاق بين المسلمين باسم البحوث العلمية، وإحياء الكتب القديمة، وما إلى ذلك من أسماء خداعة براقة من ورائها السم الزعاف.

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

---

(52) بين الشيعة وأهل السنة للدكتور سليمان دنيا صـ 39 وزارة الأوقاف بالقاهرة.



الأستاذ مصطفى شيبة
جامعة سبها - الجماهيرية العظمى

﴿ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾[1]

(إن البشرية لتفخر بانتساب رجل كمحمد إليها فقد استطاع - على الرغم من أميته - أن يأتي قبل بضعة عشر قرناً بتشريع سنكون نحن الأوربيين أسعد ما نكون لو وصلنا إلى قمته بعد ألفي عام). (شيرل)

مقدمة

أحمدك ربي وأصلي وأسلم على خير خلقك سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وبعد. فإن أحكام الشريعة الإسلامية تختلف عن غيرها من الشرائع الوضعية اختلافاً كبيراً، سواء في نشأتها ومصدرها أم في طبيعتها وغايتها، ونظراً لهذا الاختلاف فإنه لمن العبث مقارنة الشريعة ذات المصدر الإلهي بالشرائع الوضعية، التي تنشأ عادة نتيجة تطور العادات الاجتماعية شيئاً فشيئاً، حتى تصبح هذه

(1) المائدة آية 50.

العادات أعرافاً ملزمة، ثم تدون وتقنن وتظهر بصورة قوانين، ومن ثم فإن مثل هذه القوانين تُعَدُّ صورة واقعية للمستوى الحضاري والاجتماعي والأخلاقي للأمة.

ولهذا كان اختلاف القوانين بين الأمم تبعاً لاختلاف الظروف التي تنشأ فيها عادات كل أمة.

وإذا كانت القوانين تنشأ في الأمم بهذه الكيفية، فإن الشريعة الإسلامية تختلف عن الشرائع الوضعية في هذا المجال.

فهي لم تنشأ نتيجة لأعراف متغيرة، إذ إنها لو نشأت بهذا الطريق لوجب أن يعتريها التغيير والتبديل بتغير الأعراف، وإنما هي نشأت من مصدر إلٰهي عن طريق الوحي، فهي شريعة وحيية (من الوحي) ذات طبيعة إنسانية. وإذا كان الاختلاف كبيراً بين الشريعة الإسلامية كونها شريعة سماوية، وبين الشرائع الوضعية فلا ندري كيف نشأ السؤال التالي، وهو: هل اشتُقت قواعد الشريعة الإسلامية من القانون الروماني، أو على الأقل هل تأثرت به؟ إن هذا السؤال جاء نتيجة لقول القائلين الذين أكدوا ـ حسب زعمهم ـ أن الشريعة الإسلامية تأثرت بالقانون الروماني، واقتبست منه بعض قواعدها.

ولا ندري كيف يصدق القول أو يصح الزعم بأن التشريع الإسلامي مقتبس من القانون الروماني، وبينهما من الفوارق البيّنة ما يكفي لنفي هذا الافتراء.

من خلال المنطق العقلي والحقائق التاريخية والشواهد والفوارق بين التشريعين، نحاول المضي في مناقشة هذه الفرية ودحضها.

وقبل هذا سنتولى عرض شيء من أقوال بعض القائلين بالتأثر، وأدلتهم التي استندوا إليها، ثم نحاول مناقشتها، وبعدها نبيِّن الاختلاف بين التشريعين ـ الإسلامي والروماني من حيث مصدر كل منهما وطبيعته، ومدى ارتباطه بالأخلاق والفضائل، ثم من حيث طبيعة الأحكام والنظم القانونية الواردة فيهما.

وأخيراً يمكننا استخلاص النتيجة المنطقية بأدلتها وبشهاداتها من قبل علماء القانون، الذين بحثوا عن وجه الحق في هذه المسألة.

القول بالتأثر

لقد قال بهذا الزعم كثير من المستشرقين الذين كتبوا في العقلية الإسلامية، وقد غالى بعضهم إلى درجة أن جعل القانون الروماني مصدراً من مصادر الفقه الإسلامي، ومن هؤلاء المستشرقين (دي بور الهولندي) الذي قال: (بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة، نشأت حاجات لم يكن للإسلام بها عهد، وحلت محل شؤون الحياة العربية البسيطة، وأنظمة لم يرشد لها شرع إرشاداً دقيقاً إلى وجه الحق فيها، ولم يرد في السنة بالنص ولا بالتأويل ما يبين الطريق إلى معالجتها، ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم، وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ولم يكن للمسلمين بد من الحكم فيها إمَّا بما يتفق مع العرف وأما بما يهديهم إليه إدراكهم لمعنى الخير، ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظلَّ زمناً طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في هذا الاتجاه في الشام والعراق، وهما من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة)[2].

أما المستشرق إيموس، فقد غالى غلواً كبيراً في هذه الناحية، إذ زعم أن الشرع الإسلامي المحمدي ليس إلا القانون الروماني للإمبراطورية الشرقية، معدلاً وفق الأحوال السياسية في الممتلكات العربية[3] (أما جولد زيهر) فيزعم بأن الفقه الإسلامي مستمد من القانون الروماني، وأن ذلك ثابت لدى المحققين[4].

هذا إلى جانب مستشرقين أخرين أمثال فون كريمر وأميليو بوسي[5] وغيرهم.

أدلة القائلين بالتأثر

لقد اختلق هؤلاء المستشرقون أدلة جعلوها منطلقاً لهم فيما زعموه، ومن بين

---

(2) نقلاً عن كتاب المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص 94 د. محمد يوسف موسى.

(3) نقلاً عن فلسفة التشريع في الإسلام ص 274 د. صبحي محمصاني وانظر محمد يوسف موسى المصدر السابق ص 94.

(4) نقلا عن كتاب مفتريات على الإسلام ص 161 د. أحمد محمد جمال.

(5) انظر د. أحمد محمد جمال.

هذه الأدلة قولهم بوجود تشابه في النظم القانونية والأحكام والقواعد الموجودة في الشريعتين ـ الإسلامية والرومانية ـ ومن ثم فإن الشريعة اللاحقة وهي الشريعة الإسلامية هي التي اقتبست النظم والأحكام من الشريعة السابقة وهي الشريعة الرومانية، لأن اللاحق هو الذي يقتبس من السابق عادة، خاصة إذا علمنا أن الفقه الإسلامي لم يتكامل نموه إلا في القرن السابع الميلادي.

إن هذا التأثير على حد زعمهم قد تم بطرق عديدة اتخذوها أدلة ثابتة استندوا إليها فيما زعموه، ومن هذه الطرق أن النبي ﷺ كان على معرفة واسعة بالقانون الروماني المطبق حينذاك في الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وعن طريق هذه المعرفة تسربت بعض ـ قواعد هذا القانون إلى الشريعة الإسلامية عن طريق المدارس التي كانت تدرس القانون الروماني، والمحاكم التي كانت تسير في نظامها حسب القانون الروماني مع تطبيق أحكامه، فعن طريق هذه المدارس والمحاكم التي بقيت بعد الفتح الإسلامي ـ تأثر فقهاء المسلمين ونقلوا الأحكام والآراء إلى أحكام الفقه الإسلامي، كما زعموا أن أكثر فقهاء المسلمين تأثراً بهذا الإمام الأوزاعي والإمام الشافعي[6].

كما أن انتشار فقهاء الشريعة الإسلامية في الإمبراطورية الرومانية بعد فتحها مكنهم من مخالطة العارفين بالقانون الروماني والاطلاع على أحكامه، ذلك أن أهل البلاد المفتوحة قد تعودوا على هذا القانون وألفوه، ومن ثم فإن فقهاء الشريعة الإسلامية احتضنوا قواعده التي لم تعرفها الشريعة، وطبقوها على علاقاتهم القانونية، بل إنهم قالوا أيضاً أن القانون الروماني أثر بصورة غير مباشرة في قواعد ومبادىء الشريعة الإسلامية. وذلك عن طريق القانون الجاهلي وكتاب التلمود اليهودي[7] ـ وهو الكتاب الفقهي للشريعة اليهودية، ومعنى ذلك أن القانون الجاهلي تأثر بالقانون الروماني حيث تسربت إليه بعض الأحكام والقواعد كما تسربت إلى أحكام الشريعة اليهودية.

---

(6) انظر عبد الكريم زيدان ص 75 من المصدر السابق.

(7) المصدر نفسه ص 67.

وطالما أن الشريعة الإسلامية أقرت بعض النظم والأحكام التي كانت لدى عرب الجاهلية، أو لدى الشرائع اليهودية، فقد تسربت بعض قواعد أحكام القانون الروماني عن هذا الطريق إلى الشريعة الإسلامية.

مناقشة أدلة القائلين بالتأثير

إن الدليل الأول الذي اعتمد عليه أصحاب هذه الآراء المزعومة ـ ما رأوه من تشابه بين بعض أحكام هذين الفقهين. وقبل أن نناقش هذا الدليل، ونبيِّن الاختلاف الكبير بين الشريعتين، يلزمنا المقام أن نقول إن التشابه في الأحكام القانونية أو في غير ذلك من نواحي الفكر المختلفة يعد أمراً طبيعاً بين الأمم جميعها، سواء مسلمين أو رومان أو غيرهم من الأمم المختلفة.

إننا لا نستطيع لوجود التشابه المجرّد في بعض الأحكام، الحكم بأن هذه الأمة هي التي أخذت من الأمة الأخرى، إن مثل هذا التشابه قد يكون السبب فيه هو تشابه العقل الإنساني السليم في كثير من ألوان التفكير، ومثل هذا يعد أمراً بدهياً لا يحتاج في تصديقه إلى عناء كبير، ولهذا نجد قواعد تشريعية ثابتة وشائعة تشابهت فيها معظم الشرائع، وهي تلك القواعد التي يهدي إليها العقل السليم وتقضي بها العدالة الإنسانية، وذلك مثل قاعدة تحريم أخذ مال الغير بغير الحق (فإغفال مثل هذه القاعدة في أي تشريع يدل على قصوره وعدم عدالته.

وقل مثل ذلك في جميع القواعد الكلية، كتحريم القتل بدون حق، وتحريم السرقة والزنا، وما إلى ذلك، فهي قواعد ترتكز على مبادىء العدل الأولية، وهي لذلك أبدية واحدة في جميع الشرائع، وهي غالباً متشابهة قديماً وحديثاً في مختلف المجتمعات وفي جميع الأحوال، أما الأحكام الجزئية فهي غالباً ما تختلف حسب الأزمنة والأمكنة والظروف المحيطة، وهي مع هذا قد تتشابه، فإذا ما وجد مثل هذا التشابه فإنه قد يأتي عن طريق الاقتباس والتقليد والتأثر، أو يأتي بطريق آخر غير هذا الطريق، ذلك لأن الأحكام مبنية على أسباب وعلل وظروف، ومن ثم فإنه كلما تشابهت هذه الأسباب والعلل بين المجتمعات كان من المنطق تشابه النتائج

المترتبة عليها. ونضرب لذلك مثلاً بالتبني فقد كان معروفاً عند الهندوكيين القدماء وعند الرومان، ولقد كانت علة وجوده مخافة رئيس العائلة من أن يموت بلا وارث، وحرصه على إيجاد من يتابع الحياة العائلية بعده، ويقوم بما يجب لتقديس ذكرى الأموات[8] فهل مثل هذا التشابه بين شريعتين لشعبين بعيدين يدل على التأثر؟

وإلا فما سبب هذا التشابه؟ نخلص أولاً إلى أن التشابه لا بد منه بين الشرائع المختلفة، ونخلص ثانياً إلى أن وجود التشابه المجرد وحده لا يكفي بوجه عام لإثبات التأثر والاقتباس.

أما عن قولهم أن النبي ﷺ كان على علم بالقانون الروماني فهو زعم باطل، ذلك أنه من المعروف أن النبي عليه السلام ولد في مكة وهي بلد عربي خالص «لا أثر فيه للتقاليد ولا القوانين الرومانية بل لا يوجد فيه من يعرف شيئاً عن قانون الرومان، ثم إنه عليه الصلاة والسلام لم يغادر مكة خارج الجزيرة العربية قبل البعثة إلا مرتين: الأولى وهو ابن اثنتي عشرة سنة، وقيل ابن تسع سنين، وفي هذه المرة خرج مع عمه أبي طالب إلى الشام في تجارة فبلغ به إلى بصرى ولم يتجاوزها[9].

والثانية: حين خرج إلى الشام في تجارة لخديجة مع غلامها ميسرة، وكان عمره حينذاك حوالي خمس وعشرين سنة، وقد وصل النبي ﷺ في هذه الرحلة إلى بصرى أيضاً وما لبث فيها إلا قليلاً حتى رجع إلى مكة.

وفي هاتين الرحلتين لم يرافقه إلّا عربٌ خلص، لا معرفة لهم بالقانون الروماني، وعادات الرومان، وهم أبو طالب من المرة الأولى، وميسرة في المرة الثانية، كما أنه لم يخالطه في مدينة بصرى أحد من علماء القانون الروماني. وما قيل بشأن لقائه مع الراهب بحيرى الساكن ـ هو أن النبي ﷺ لقيه مع عمه أبي طالب مرة واحدة وهو ابن اثنتي عشرة سنة وقيل ابن تسع سنين، وقد صح أن بحيرى قال لعمه حينما رآه: سيكون لابن أخيك هذا شأن عظيم[10] إن الرسول ﷺ

(8) انظر د. صبحي محمصاني ص 280 من المصدر السابق.

(9) السيرة النبوية ج 1 ص 181/183 لابن هشام..

(10) المصدر نفسه ج 1 ص 183.

لم يتجاوز في هذين اللقائين سوى مدينة بصرى، كما أنه لم يمكث فيها طويلاً، فما عساه في هذين اللقائين أن يتعلم فيهما من أحكام وقواعد وعلوم؟ ثم إنه لم يكن هناك أي سبب يدعو حكام الدولة الرومانية أو فقهاءها أن يعلموا محمداً ﷺ قبل البعثة قواعد القانون الروماني، فما عساهم أن يستفيدوا من ذلك. كما وأنه لا يتصور منه عليه الصلاة والسلام أنه اطلع على القانون الروماني مكتوباً، لأنه كان لا يعرف القراءة ولا الكتابة يقول تعالى مخاطباً نبيه: **﴿وما كنت تتلو من قبلِهِ من كتابٍ ولا تَخُطه بيمينِكَ إذاً لارتاب المُبْطِلون﴾**[11] وقد ورد في السنة النبوية أنه عليه السلام استقبل الوحي الإلهي ولم يكن يعرف القراءة ولا الكتابة.

وعلى فرض أن محمداً ﷺ أخذ شيئاً من أحكام وقواعد القانون الروماني في هذين اللقائين فإنه يستحيل أن يخلط بين قواعد هذا القانون وبين أحكام الشريعة الإسلامية التي هي وحي منزل لا ينبغي له أن يبدل فيها أو يغير وإلا تعرّض إلى العقاب الشديد من ربه سبحانه، قال تعالى: **﴿ولو تَقَوَّل علينا بعض الأقاويل لأَخَذْنَا منه باليمين ثُم لقَطَعنا منه الوتين﴾**[12]، وفوق هذا فإن الشريعة الإسلامية تعهد الله بحفظها، ومن ثم عدم خلطها بالشرائع الأخرى وعدم تحريفها قال تعالى: **﴿إنّا نحنُ نَزَّلنَا الذكرَ وإنَّا له لحَافِظُون﴾**[13].

أما قولهم بأن المدارس التي كانت تدرس القانون الروماني والمحاكم المنتشرة في أقاليم الإمبراطورية، والتي يزعمون أن الفقهاء المسلمين تأثروا بها، فهو احتجاج يتناقض ووقائع التاريخ، إذ إنه من الثابت تاريخياً أن الإمبراطور الروماني جوستنيان قرر، بموجب دستور أصدره في 16 ـ ديسمبر 533 م، إلغاء جميع مدارس القانون الروماني في الإمبراطورية الرومانية، عدا مدرسة روما والقسطنطينية وبيروت[14].

فادعاء بعضهم بتأثر فقهاء المسلمين بمدرسة الإسكندرية ادعاء باطل قطعاً،

---

(11) سورة العنكبوت، الآية: 48.

(12) سورة الحاقة، آيتان 44 - 45.

(13) سورة الحجر، الآية 15.

(14) عبد الكريم زيدان ص 77 من المصدر السابق.

لغلق هذه المدرسة بموجب الدستور السابق ذكره، قبل فتح المسلمين لها الذي تم في السنة 641 هـ، أما مدرسة روما والقسطنطينية فلم يكن لهما أي تأثير لأن القسطنطينية لم يفتحها المسلمون إلا في 1493 م، وقبل فتحها لم تكن العلاقات وديّة بينها وبين الدولة الإسلامية حتى تسمح لفقهاء الشريعة الإسلامية بالاطلاع على ما يدرس فيها، وحتى يحصل التأثر المزعوم.

أما عن مدرسة بيروت فقد قيل إنها اندثرت قبل الفتح الإسلامي بما يزيد على ثلاثة أرباع القرن وهو زمن ليس بالقصير[15] ومن هنا لا يمكننا تصور مدرسة قانونية لها قدرة على التأثير أو التأثر.

وعلى أساس هذه الوقائع التاريخية يتبين بطلان ما ذهبوا إليه من تأثر الفقيه الأوزاعي والإمام الشافعي بمدرسة بيروت. ونضيف إلى ذلك أن الإمام الأوزاعي كان من فقهاء مدرسة الحديث لا مدرسة الرأي في حين كانت مدرسة الحديث أبعد ما تكون عن الفقه الروماني[16].

أما عن الإمام الشافعي فإنه ولد في غزة ثم نقل وهو رضيع إلى مكة، وفيها نشأ وتعلم شيئاً من الفقه، وبعدها رحل إلى المدينة، وصحب الإمام مالك بن أنس وتفقه عليه، ثم ارتحل إلى اليمن، ثم إلى العراق، حيث التقى بالإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة، وقد سمع منه فقه الحنفية، ثم استقر بعدها بمصر قبل وفاته بأربع أو بخمس سنوات[17].

ومن خلال ما تقدم نعرف أن الشافعي قد تلقى فقهه في مدن بعيدة عن مراكز القانون الروماني، ومن ثم فلا يتصور تأثره به أو اطلاعه عليه. أما عن الادعاء بشأن بقاء المحاكم الرومانية بعد الفتح الإسلامي فغير صحيح، ذلك لأن سلطة القضاء في الدولة الإسلامية بيد المحاكم الإسلامية لا المحاكم الأجنبية التي تطبق القانون الروماني.

---

(15) عبد الكريم زيدان ص 78 من المصدر السابق.

(16) انظر المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص 205 د. محمد مصطفى شلبي.

(17) انظر تاريخ التشريع الإسلامي ص 190 - 132 د. عبد العظيم شرف الدين.

أما عن الحجة القائلة بأن فقهاء الشريعة الإسلامية بانتشارهم في الأقاليم الرومانية ـ المفتوحة استطاعوا التمكن من الاطلاع على القانون الروماني، ومن ثم تطبيق قواعده التي لم تعرضها الشريعة الإسلامية على العلاقات السائدة آنذاك، وذلك رعاية لما ألفه أهل تلك البلاد من تطبيق هذا القانون، فإن التاريخ لم يعرف فقيهاً من فقهاء المسلمين اطلع على ذلك القانون، ولو فعلوا ذلك لاعترفوا به ولأشاروا إليه في كتبهم مؤيدين أو منكرين، كما فعلوا حينما أخذوا من علوم الفلسفة والآداب والطب. . . الخ، عن غيرهم من اليونان والفرس، وكما تدل آثار ذلك في كتبهم، وفي الكتب المترجمة، وفي الكلمات الدخيلة المنقولة[18].

وما قيل من أن التأثر قد حصل من خلال ترجمة الكتاب السوري الروماني إلى اللغة السريانية، وأن هذا الكتاب كان يجمع القواعد القانونية الرومانية.

فقد ثبت بطلان ذلك، لأن هذا الكتاب لم يترجم إلى اللغة السريانية إلا في أواخر القرن الثامن الميلادي[19]. وفي هذا الزمن كان الفقه الإسلامي قد نما واكتمل وتحددت معالمه. ومن الثابت تاريخياً أن الفقهاء الذين اشتهروا بالفقه الإسلامي في الشام والعراق ومصر كانوا أبعد الناس عن حركة الترجمة ومتابعة التشريعات التي كانت مطبقة في العصر الروماني[20] وذلك لأنهم ـ كما سبق الإشارة ـ كانوا يرون الشريعة الإسلامية ذات مصدر إلهي، وعليهم أن يلتزموها وألا يحيدوا عنها.

ثم إننا لا ننفي الاهتمام بحركة الترجمة من قبل المسلمين، ولكننا نقول: إنها بدأت تنشط بعد القرن الثالث الهجري، وإنها انصبت حول كتب الفلسفة والأدب دون كتب القانون والتشريع.

ولعل الباعث الذي جعل فقهاء المسلمين يحجمون عن دراسة القانون الروماني عقيدتهم الثابتة بشأن شريعتهم، فقد رأوها شريعة مقدسة مبنية على

---

(18) د. صبحي محمصاني ص 282 من المصدر السابق.

(19) انظر المدخل للتشريع الإسلامي ص 22 د. محمد فاروق النبهان.

(20) المصدر السابق ص 23.

القرآن الكريم في أساسها، ومستمدة منه، وأنها المثل الأعلى لكل التشريعات، وأنها شريعة كاملة مستوفية عادلة، ولذا فقد كانوا يعرضون عن كل ما صدر من غير المسلمين في جانب التشريع وسن القواعد والأحكام[21] إذ إنهم لم يشعروا يوماً من الأيام أنهم في حاجة إلى دراسة القانون الروماني. ثم إن فقهاء المسلمين لو افترضنا أنهم اطلعوا على هذا القانون وعلموا به فإنهم لما يطبقوه في محاكمهم على العلاقات ـ السائدة بينهم وبين غيرهم لأن الشريعة الإسلامية هي الواجبة التطبيق في الدولة الإسلامية بالنسبة للجميع سواء على العلاقات بين المسلمين، أو بينهم وغيرهم من المقيمين في الدولة الإسلامية[22] ومن ثم فإنه لا يسع القاضي المسلم أن يحكم بغير شريعة الإسلام، يؤيد هذا آيات قرآنية كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الكتاب بالحقِ مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله**﴾[23] وقوله تعالى: ﴿**وأنْ احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم**﴾[24] فهذه الآيات تفيد الحكم بشريعة الله العادلة دون غيرها وبها قال المفسرون[25] وعليها إجماع الفقهاء[26].

ومن ثم فإنه لا يتصور على الإطلاق الحكم بالقانون الروماني في دار الإسلام من قبل قضاة المسلمين ذلك أن القضاة إذا لم يجدوا للواقعة نصاً من الكتاب أو السنة التمسوا الحكم من ـ المصادر الأخرى كالإجماع والقياس، ولكن من جهة أخرى يمكننا القول إنه من الممكن أن يجد فقهاء الشريعة الإسلامية في الأقاليم الرومانية المفتوحة بعض العادات والأعراف التي ألفها أهل تلك البلاد فأقروا الصحيح منها الذي لا يخالف نصاً من نصوص الشريعة الإسلامية أو مقصداً من مقاصدها، وذلك كما فعلوا في عادات أهل البلاد الأخرى التي لم تكن خاضعة للحكم الروماني كالعراق مثلاً.

---

(21) صبحي محمصاني ص 282 من المصدر السابق.

(22) انظر أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ص 592 - 594. د. عبد الكريم زيدان.

(23) المائدة/29.

(24) المائدة/٩٤.

(25) انظر تفسير ابن كثير ج 1 ص 61 - 62.

إن رعاية فقهاء الإسلام لمثـل هذه العـادات والأعراف ليس لأن القـانون الروماني اتخذها واعتد بها وعمل على بقائها، وإنما يرجع ذلك إلى أن الشريعة الإسلامية هي التي تأمر برعاية واعتماد العرف الصحيح والعادة الحسنة، وقد سبق أن فعلت ذلك منذ البدء بالنسبة لعادات العرب الجاهليين حيث أقرت منها الصالح الذي لا يخالف أحكامها ونصوصها، وأبطلت الفاسد الذي لا يتفق معها نصاً ولا روحاً، وكل هذا يرجع السبب فيه إلى منع التضييق على الناس ورفع الحرج، إذ إنّ حمل الناس على غير ما ألفوه واعتادوه من العادات الحسنة حرج شديد، والشريعة الإسلامية جاءت لرفع الحرج والتيسير على جميع أفراد الأمة، يقـول سبحانـه: **﴿يُريد الله بِكُم اليُسْر ولا يُريد بِكُم العُسر﴾**[27] **﴿ما يُريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾**[28].

أما عن احتجاجهم الذي يقول أن التأثر بهذا القانون المذكـور حصل عن طريق تسرب بعض نظم هذا القانون إلى عـادات العرب الجـاهليين، نظراً إلى صلتهم بسكان الدولة الرومانية، وحيث إن الإسلام أقر بعض نظم الجاهلية فمن هنا حصل الاتصال والتأثر. فالواقع هو أن العرب في الجاهلية كـانوا على صلة ضعيفة بجيرانهم من سكان الدولة الرومانية، فقد كانت الحكومة الرومانية تعيّن لتجار العرب أسواقاً محدودة لا يتجاوزونها مثل العقبة وغزة وبصرى، لذلك كان اتصالهم بالرومان محدوداً[29]. هذا إضافة إلى الجهل السائد لدى العرب بأسباب القراءة والكتابة، ناهيك عن الإلمام باللغات الأجنبية.

أما عن قولهم بأن التأثر حصل عن طـريق الشريعـة اليهوديـة التي تأثـرت بالقانون الروماني، ومن ثم أثرت في شريعة المسلمين فهذا أيضاً لا دليل فيه على التأثر، بل إنه يدل على عكس ذلك.

---

(26) المحلى ج 1 ص 362. لابن حزم.

(27) البقرة/آية: 185.

(28) المائدة/آية: 6.

(29) المدخل لدراسة الشريعة ص 81 د. عبد الكريم زيدان.

ذلك أنه من الثابت أن القانون الروماني هو الذي تأثر بالشريعة اليهودية، ومن جهة أخرى ليست كل الأحكام الواردة بشأن الشرائع السماوية تعد أحكاماً إسلامية يجب العمل بها من قبل المسلمين إلا إذا قام دليل على ذلك.

منه قول الله تعالى: **﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجسٌ أو فسقاً أهِلّ لغيرِ اللهِ به، فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فإن ربك غفور رحيم. وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون﴾**[30] فالآية الأولى بينت ما حرمه الله سبحانه وتعالى على أمة محمد ﷺ، والآية الثانية بينت ما حرمه سبحانه وتعالى على اليهود، عقوبة لهم على ظلمهم وقتلهم الأنبياء، وصدهم عن سبيل الله وأخذهم الربا، واستحلالهم أموال الناس بالباطل[31]. وكالصيام مثلاً فقد كان واجباً في الشرائع السابقة وقد أوجبه الله في شريعة الإسلام كما يدل عليه قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾**[32] ولا يختلف هذا كثيراً عن الأحكام التي قصها القرآن الكريم من غير إنكار ولا إقرار، ولم يرد في القرآن أو السنة ما يدل على نسخها ورفعها، كما في قوله تعالى: **﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس، والعين بـالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾**[33] فهذا إخبار عما شرع في التوراة، وهذا النوع يكون شرعاً لنا أيضاً لأن في قص الله تعالى له على هذا الوجه يكون إقراراً ضمنياً له[34].

---

(30) سورة الأنعام، آية: 146 - 147.

(31) انظر أصول الفقه الإسلامي ص 198 زكي الدين شعبان.

(32) سورة البقرة آية: 183.

(33) سورة المائدة آية 45.

(34) زكي الدين شعبان ص 200 من المصدر نفسه.

من هنا نخلص إلي أن قاعدة «شرع من قبلنا شرع لنا» قاعدة تستند دائماً إما إلى القرآن الكريم أو السنة النبوية، وكلاهما مصدر مستقل في شريعة الإسلام، وليس متأثراً بأي شريعة كانت.

كما أن مخالفة التلمود في كثير من الأحكام الـواردة في الفقه الإسـلامي يضعف من القول بوجود الاتصال والتأثير المزعوم، فمثلاً نجد أن الفقه الإسلامي يعترف للمرأة المتزوجة بأهلية تامة، وذلك بالقدرة على التصرف بأموالها وبدون حاجة إلى إذن زوجها، في حين لا يوجد مثل هذا الحق في الشريعة اليهودية، إذ إن جميع ما تملكه المرأة لزوجها، وهو يتصرف في أموالها كيف يشاء. كما أن الفقه الإسلامي يحدد تعدد الزوجات بأربع نساء، في حين أن الشريعة اليهودية لا تحده بعدد محدود، والطلاق حسب الشريعة الإسلامية يقع من فور صدور لفظ الطلاق دون التقيد بشكليات معينة، في حين نجده لا يقع في الشريعة اليهودية إلا بكتابته باللغة العبرية وأن يكون في غير أيام السبت والأعياد. .[35].

كما أن عقد الزواج في الشريعة اليهودية تحفه الشكليات ولا يقع إلا بتوافر هذه الشكليات، مثل نطق العاقدين بعبارات خاصة باللغة العبرية، وكتابة العقد، وإقامة صلاة دينية خاصة يحضرها عدد من الرجال لتقديس هذا العقد[36] كما لا يجوز إبرام عقد الزواج في أيام السبت والأعياد.

والوصية جائزة في حدود الثلث في الشريعة الإسلامية رغم وجود وارث، في حين نجدها محرمة في الشريعة اليهودية إلا إذا لم يوجد ابن ذكر، كما أن الرضاع من موانع الزواج في الشريعة الإسلامية في حين لا يوجد له مثل هذا الاعتبار في الشريعة اليهودية[37].

كل هذه الاختلافات وغيرها مما ينفي وجود فكرة التأثير والتأثر المزعوم عن طريق الشريعة اليهودية.

---

(35) انظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص 82 د. عبد الكريم زيدان.

(36) الأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين ص 189 د. حسين توفيق رضا.

(37) عبد الكرم زيدان ص 83 من المصدر السابق.

أوجه الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني:

إن الشريعة الإسلامية تختلف عن القانون الروماني في جوانب متعددة، وذلك لكونها شريعة إلٰهية ذات بناء متميز عن الشرائع البشرية الوضعية الأخرى.

إن من ينظر إلى أحكام الشريعة الإسلامية مقارنة بالقانون الروماني يجد اختلافاً جوهرياً بينهما في المصادر والغايات والحقوق والواجبات، وعلاقة كل منهما بالأخلاق، وأيضاً في طبيعة النظم القانونية وأحكامها.

وهذا الموضوع سنفصله في ثلاث نقاط رئيسية هي:

أولاً: الاختلاف في المصدر والطبيعة.
ثانياً: الاختلاف في ارتباط كل من التشريعين بالأخلاق.
ثالثاً: الاختلاف في طبيعة القواعد الجزئية وأحكامها.

أولاً: الاختلاف في المصدر والطبيعة:

وأول جوانب الاختلاف بين التشريع الإسلامي والقانون الروماني من حيث مصدرهما وطبيعة كل منهما. فالشريعة الإسلامية مصدرها الوحي الإلهي ومن ثم فهي تتمتع بمركز التقديس في نفوس أهلها.

فالله الذي خلق الناس، هو الذي يعلم ما يصلحهم في دنياهم وآخرتهم، ومن هنا فقد جاء هذا التشريع مناسباً لمن شرع لهم، وذلك لإحاطته وخبرته بهم وبمداركهم واستعداداتهم ورغباتهم وشهواتهم... الخ.

فالله هو الذي خلق الخلق وأنزل التشريع، ومن هنا فقد كانت غاية التشريع الإسلامي مادية روحية لأنها شريعة وسط. وفي القرآن الكريم آيات تلفت الأنظار إلى أن الله خلق للإنسان ما في الأرض جميعاً لينتفع به ويسخر هذا الكون لمصلحته، كما أن في القرآن آيات تدعو إلى التقوى والمثل الفاضلة.

والعقاب في الشريعة كما هو ثابت في الدنيا ثابت في الآخرة، فمن استطاع أن يفلت من عقاب الدنيا فلن يستطيع الإفلات من عقاب الآخرة.

أما القانون الروماني فهو قانون بشري وضعي لا يحمل أي صبغة دينية، قابل للتغيير والتبديل في أي وقت وحين، فهو يشمل جميع الأعراف والتشريعات المدونة، والفتاوى والأحكام القضائية[38].

وهو قانون يقتصر العقاب فيه على الدنيا، فمن أفلت من العقاب الدنيوي، فلا يعاقب في الآخرة، لأنه يقتصر على تحديد العلاقات الإنسانية الدنيوية ولا شأن له بأمور الآخرة.

ثم إن الشريعة الإسلامية، لا تفرق في أحكامها بين الأحكام الدينية والمدنية، ولا تفصل جانب الدنيا عن الدين، ذلك لأن الدولة مكلفة بتنفيذ أحكام الشريعة، في حين نجد أن القوانين الوضعية ومنها القانون الروماني، تفصل فصلاً تاماً بين تلك الأحكام وتدع ما لله لله، ولا تهتم بالأحكام الدينية.

كما أن الشريعة الإسلامية توجه الخطاب إلى جميع الناس دون التفريق بينهم بسبب اللون أو الجنس أو اللغة أو القومية، وتعامل الناس حسب إنسانيتهم، وإذا كان يفرق بين المسلم وغيره في بعض الحقوق أو الواجبات، فإن مثل هذا التفريق لا يمتد إلى الحقوق الإنسانية الأساسية التي يجب أن تمنح للإنسان، كحق الحياة، وحق العلم، وحق العدل، والحق في الكرامة... الخ.

أما القانون الروماني فقد فرق بين الروماني وغيره، وقسم المجتمع الروماني إلى طبقات، وفضل بعضها على بعض في الحقوق، ونظر إلى المرأة نظرة ازدراء، وجعلها رقيقة لأبيها ثم لزوجها، ولهم بذلك أن يتصرفوا فيها كيف شاؤوا، لقد بنى هذا القانون أول الأمر أحكامه على أن الحق للقوة، فبقدر قوة الفرد أو الجماعة يكون نصيبه من التشريع، حتى إنه يرى الإيذاء الذي يقع على الشريف أفظع مما يقع على غيره من عامة الناس، وعقوبة الشريف إذا جنى جناية أو ارتكب جرماً تكون أقل مما يعاقب به الوضيع.

جاء في مدونة جوستنيان ص 317ما نصه: (إنَّ من يستهوي أرملة مستقيمة أو

---

(38) انظر هذا المفهوم في مدونة جوستنيان في الفقه الروماني ص 8 - 10. ترجمة عبد العزيز فهمي.

عذراء فعقوبته إن كان من بيئة كريمة مصادرة نصف ماله، وإن كان من بيئة ذميمة فعقوبته الجلد والنفي من الأرض[39]. كما قرر في موضع آخر أن الإيذاء الذي يقع على أحد أعضاء مجلس الشيوخ يكون أفظع من الذي يقع على أحد الرعاع[40].

بل إنّ التشريع الروماني لم يعاقب الرومان الذي يقتلون الأطفال الضعاف، الذين يتوقع أنهم لا يستطيعون مكابدة الحياة، وذلك بإغراقهم في دنان النبيذ[41]، في حين نجد التشريع الإسلامي قدس حياة الإنسان، وجعل من يعتدي على نفس إنسانية بغير حق فكأنما اعتدى على الناس جميعاً، ونهى عن قتل الأولاد وبيعهم، ووأد البنات، قال تعالى ﴿**ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم**...﴾[42] ﴿**وإذا الموءودة سُئِلت بأيّ ذنبٍ قُتلَتْ**﴾[43].

الاختلاف في ارتباط كل من التشريعين بالأخلاق:

ويختلف كل من التشريعين في مدى ارتباط كل منهما بالأخلاق اختلافاً كبيراً، حيث نجد أن الشريعة الإسلامية بوصفها شريعة دينية تربط بين قواعد الأخلاق وقواعد التشريع، وإن الجانب الأخلاقي هو أساس كل قاعدة قانونية، وهي التي قد يعبر عنها بالمقاصد الشرعية، وعلى ضوء ذلك فإنه يجب أن يكون كل تصرف من التصرفات خالياً من قصد الضرر، وهو ما يعبر عنه بالنية السيئة، بل إنه إذا اقترن الفعل المباح بسوء النية فعندئذ يتحول هذا الفعل المباح إلى فعل محرم، فالقصد أو النية هو الذي يجعل الشيء حلالاً أو حراماً، صحيحاً أو فاسداً، طاعة أو معصية[44].

إذاً فقد اتسمت قاعدة التشريع الإسلامية بمعنى تعبدي روحي يكفل تربية الضمير، وإنماء الوازع الديني، فهي قاعدة لا تهتم بالسلوك الخارجي للإنسان

---

(39) مدونة جوستنيان ص 317.

(40) د. محمد مصطفى شلبي ص 302 من المصدر السابق.

(41) انظر مفتريات الإسلام ص 49 د. أحمد محمد جمال.

(42) الأنعام آية: 151.

(43) التكوير آيتان 8,9.

(44) انظر أعلام الموقعين ج 3 ص 108 لابن القيم الجوزية.

فحسب، ولكنها تحسب للباطن حساباً، إنها تمتد إلى شعور الإنسان الداخلي، فشعور الإنسان بكراهية أخر أو التفكير في الاعتداء عليه في ماله أو نفسه، بالسرقة أو بالقتل، مثل هذه الأمور وغيرها لا تكون بمنأىً عن دائرة القاعدة التشريعية الإسلامية ومن ثم سيتعرض صاحبها لعقاب الآخرة.

في حين نجد أن القاعدة القانونية في أي تشريع وضعي، ومنها التشريع الروماني، قاعدة جافة يرتبط تطبيقها بالسلطة العليا، وهي التي تقوم بتوقيع الجزاء عند مخالفتها، وهذا الجزاء، كما هو معلوم، جزاء دنيوي يهتم بما يقع في الظاهر، ولا يمتد إلى الآخرة ولا شأن له بالضمير.

أما القاعدة التشريعية في الشريعة الإسلامية فهي، كما تهتم بالسلوك الخارجي للإنسان وما ينبغي أن يكون عليه، تعنى أيضاً بما ينبغي أن يتحلى به الإنسان من كريم الخلال، المثل الأعلى الذي يجب أن يعمل لبلوغه أو مقاربته، والطرق الموصلة إلى هذا المثل، والغاية من الحياة.

إن القاعدة القانونية في أي تشريع وضعي تهدف أولاً وأخيراً إلى إحلال النظام والأمن في المجتمع بغض النظر عما تحققه هذه القاعدة من مثل أخلاقية[45]، فمثلاً القانون الروماني قرر صراحة أن إساءة استعمال الحق لا يعدّ فعلاً من الأفعال غير المشروعة، والقانون الروماني أقر نظام التقادم بأنه وسيلة لكسب الملكية بشروط معينة... الخ[46].

وبخلاف ذلك فإن الشريعة الإسلامية تقوم على معاني أخلاقية، مما جعلها تمزج بين القانون والأخلاق، فمثلاً نجدها ترفض إقرار قاعدة التقادم المكسب الرومانية الآنفة الذكر، لأن المعاني الأخلاقية، ومبادىء الشريعة وروحها لا تسمح بتحول الحرام إلى حلال، أي يمنع من أن يتحول الغصب إلى طريقة للكسب المشروع. فهي إذا لا تسمح بأن يكون مضي المدة لذاته مكسباً[47] أو مسقطاً

---

(45) انظر المدخل للعلوم القانونية ص 50 - 51 د. علي منصور.

(46) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص 87 د. عبد الكريم زيدان ومدونة جوستنيان ص 84 - 85.

(47) فهي تتعارض مع قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ الآية 29 من النساء.

للحقوق، كما أن نظرية سوء استعمال الحقوق في الشريعة الإسلامية نظرية قانونية أساسها الاعتبارات الأخلاقية، وهي تحريم الإضرار بالغير، فلا ضرر ولا ضرار ـ والضرر يزال ـ ذلك أنه ليس في هذه الشريعة حقوق مطلقة بما أنها مقيدة دائماً بعدم الإضرار بالغير وأكبر مثال تطبيقي لهذه النظرية نجده في حقوق الجار حيث يحرم على الجار أن يستعمل حقه في ملكه استعمالاً مطلقاً يضر بالغير.

ونظرية الظروف الطارئة هي الأخرى نظرية في الشريعة الإسلامية أساسها أخلاقي، ومن تطبيقاتها مثلاً أن الزرع إذا هلك بآفة لا دخل للإنسان بها أسقط عنه الخراج وعلة هذا الحكم أن صاحب الأرض يعد هنا مصاباً فيجب معونته[28]، وهذا من أروع مظاهر العدالة في تشريع الخراج، وجبايته من أهل الذمة.

الاختلاف في القواعد والأحكام:

كما اختلف كل من هذين التشريعين عن الآخر في المصدر والارتباط بالفضيلة والأخلاق، اختلفا أيضاً في النظم والأحكام التي اشتمل عليها كل منهما، ومما نلحظه بشأن هذا الاختلاف وجود نظم قانونية في القانون الروماني لا أثر لها في الشريعة الإسلامية مثال ذلك التبني وهو إيجاد علاقة نسبية مصطنعة بين المُتَبَنِي والمُتَبَنَى ثم ما تقتضيه تلك العلاقة من حقوق وواجبات، فيدخل المُتبنَى في عائلة من تبناه ويخضع لسلطته ويرثه إذا مات... إلخ[49] إن هذا النظام لا أثر له في الشريعة الإسلامية فهو محرم بنص القرآن الكريم الذي يقول: ﴿... **وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم...**﴾[50].

(48) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ص 171 د. عبد الكريم زيدان والمبسوط ج 10 ص 171 للسرخسي.

(49) وقد ورد في فاتحة تشريع التبني ما نصه (ليس أولادنا من النسب هم وحدهم الذين يكونون في ولايتنا بل يدخل فيها أيضاً من اتخذناهم أولاداً لنا بطريق التبني) مدونة جوستنيان ص 25.

(50) سورة الأحزاب آيات 5، 4.

كما يوجد عند الرومان ما يسمى بالسلطة الأبوية إذ إن رب الأسرة يمارس على أولاده سلطة السيد على رقيقه، وهي سلطة مطلقة تمتد إلى كل ما يكسب الولد من مال، وهي ممتدة ما دام الوالد حياً، ومهما كانت سن الولد(51) إلا إذا قام الوالد بمنح الحرية لولده، ومن هنا يظهر لنا كأن الأصل في الإنسان العبودية، والحرية ما هي إلا شيء عارض يمنح من شخص لآخر، وهذا عكس ما قرره الإسلام من أن الأصل هو الحرية، والرق ما هو إلا ملابسة عارضة، وأمر طارىء، ومن الآثار الإسلامية... متى «استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

في حين نجد أن الشريعة الإسلامية حددت علاقة الأب بأبنائه، وهي علاقة أساسها التربية الحسنة بما تشتمل عليه من النفقة والتأديب والتعليم، وبالمقابل فقد أوجبت على الأبناء تجاه الآباء واجبات البر والطاعة. كذلك فإن الشريعة الإسلامية لا تعرف بيع الأولاد سواء من قبل الآباء أو من غيرهم، فالإنسان يولد حراً وقد توعد الله من باع إنساناً حراً بالهلاك والخسران قال ﷺ فيما رواه عن ربه (ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، ومن كنت خصمه خصمته: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً ثم أكل ثمنه ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره)(52) بل أكثر من هذا فإن الأب لا يملك حتى منع ابنه الوارث من أخذ نصيبه من التركة، ذلك لأن نظام الإرث في الإسلام يعد من النظام العام الذي لا يجوز مخالفته، فقواعد الميراث ورد النص عليها بآيات صريحة مفصلة كقوله تعالى **﴿يوصيكم الله في أولادِكم للذكرِ مثل حظ الأُنثَيين فإن كُن نساءً فوق اثنَتَين فلهُن ثُلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السُدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكُن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثُلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس...﴾** الخ(53). كذلك فقد وجد عند الرومان ما يسمى بنظام السيادة، الزوجية وهي إن للزوج على زوجته كامل السيادة فهي تعد رقيقة له حيث أن للزوج بيعها وامتلاك ثمنها كما له أخذ أموالها وهي حينما تنتقل من عائلتها الأصلية إلى عائلة زوجها تعدُّ

---

(51) انظر مبادىء القانون الروماني ص 223، 221، 211 د. عبد المنعم البدراوي ود. محمد عبد المنعم بدر.

(52) رواه البخاري وأبو داود.

(53) سورة النساء آية: 11.

بحكم الميتة بالنسبة لعائلتها الأصلية وتسقط جميع الحقوق المترتبة على ذلك من إرث ووصاية وقوامة[54] في حين أن الشريعة الإسلامية نجدها قد أعطت المرأة استقلالية عن الرجل، وزودتها بحقوق كثيرة سواء في أهليتها أو في كرامتها أو في أموالها، ولم تقطع روابط الصلة بينها وبين أقاربها بعد الزواج، وأبقت عليها كما هي قبل الزواج إلا في بعض الأمور كالنفقة مثلاً[55].

وبالمقابل فقد وجدت نظم في الشريعة الإسلامية لا أصل لها في القانون الروماني، مثال ذلك نظام الشفعة وهذا النظام يعني حق تملك العقار المبيع من مشتريه بما قام عليه من الثمن والتكاليف أي بمعنى أنه إذا اشترك اثنان في عقار فباع أحدهما حصته لآخر كان لشريكه أخذها من مشتريها بما دفعه من ثمن وما أنفقه من نفقات ضرورية، سواء رضي بذلك فطابت نفسه بتسلمها أم لم تطب نفسه[56] بذلك والأصل في الشفعة ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: (قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة)[57]، وحد نظام الوقف وهو أيضاً نظام لا مثيل له في شريعة الرومان وهو عبارة عن حبس العين عن التصرفات الناقلة للملكية مدة يراها المحبس مع بقائها على ملك الواقف والتبرع بريعها لجهة من جهات الخير والبر تبرعاً لازماً[58].

والأصل في ذلك قول الرسول ﷺ لعمر بن الخطاب حينما سأله عن أرض له في خيبر كيف يصنع بها؟ فقال عليه الصلاة والسلام لعمر (إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها) أي بثمرتها، كما دلت عليه روايات أخرى[59] فتصدق بها عمر على

---

(54) انظر مبادىء القانون الروماني ص 232 - 235 د. عبد المنعم البدراوي ومحمد عبد المنعم بدر.

(55) انظر المرأة بين الفقه والقانون ص 28 - 39 - 30 د. مصطفى السباعي.

(56) تاريخ الفقه الإسلامي والملكية والشفعة ص 440 - 441د. عبد العظيم شرف الدين وفقه السنة ج 3 ص 216 السيد سابق.

(57) رواه الخمسة.

(58) انظر دراسات في الشريعة الإسلامية ص 254 د. عبد الجليل القرنشاوي.

(59) انظر نيل الأوطار ج 6 ص 23.

لاَ تُباع ولا تُوهب ولا تورث من الفقراء وذوي القـربى والرقـاب والضيف وابن السبيل، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول[60]. كما أن الشريعة الإسلامية انفردت أيضاً بنظام المحرمات بالرضاع وذلك بجعل الرضاع مانعاً من الزواج حيث يحرم بـالرضـاع ما يحـرم بالنسب، لقـوله تعـالى في آية المحرمات ﴿. . . **وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة**﴾[61] فهي معـطوفة على المحـرمات بـالنسب في قـولـه تعـالى ﴿**حـرمت عليكم أمهـاتكم وبناتكم**. . .﴾ ثم إن هذه الآية لما جعلت المرضعة أماً وابنها أخاً وابنتها أختاً . . . الخ. دل ذلك على أن الرضاع يصل الرضيع بمن أرضعته صلة الفـرع بأصله. ويؤكد هذا امتناعه ﷺ من الزواج بابنة عمه حمزة بحجة أنه رضع من ثويبة مولاة أبي لهب أياماً قبل مقدم حليمة السعدية وكانت ثويبة قـد أرضعت من قبله عمه حمزة بن عبد المطلب[62].

كما أن المهر الذي يقدم إلى الزوجة حين عقد الزواج يدفعه الزوج حسب قواعد الشريعة الإسلامية.

أما ما وجد من نظم مشتركة ومتشابهة بين التشريعين فإنها لا تدل على التأثر والاقتباس وذلك لأن قواعدهما مختلفة اختلافاً كبيراً تشهد باستقلال كلا التشريعين عن الآخر ونذكر لذلك عدة أمثلة منها نظام الإرث، فقد وجد هذا النظام لكـلا التشريعين إلا أنه يختلف اختلافاً كبيراً حسب كل تشريع.

فبينما هو في الفقه الروماني يقوم على أساس أن المالك حر في ماله حال الحياة أو بعد الوفاة، ولا يقيد تلك الحريـة إلا اعتراض الفـروع أو الأصول إن ارتكب جوراً في وصيته، فإذا حرمهم دون مبرر بطلت وصيته إن ثبت الجور.

وأما إن حرمهم بمبرر فلا تبطل الوصية، وإذا اتخذهم ورثة له وكلفهم تنفيذ وصاياه ضمن لهم ربع التركة[63]. ثم أصدر جوستنيان مرسوماً آخراً جاء فيه (إذا

(60) القرنشاوي ص 254 من المصدر السابق.

(61) سورة النساء آية 23.

(62) انظر الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية ص 157 زكي الدين شعبان.

(63) مدونة جوستنيان ص 109 - 110.

كان للأب أو للأم ولد واحد أو ولدان أو ثلاثة أولاد أو أربعة فيجب أن يترك لهم ثلث الميراث لا ربعه فقط، أما إذا كان لأبيهم أكثر من أربعة، فيجب أن يترك لهم نصف أموال التركة خالصاً)[64].

أما في الشريعة الإسلامية فإن الشخص لا يملك المال بعد الوفاة، أي بمعنى أن المالك ليس حراً فيما يملك بعد وفاته، ولم يستثن من هذا المبدأ سوى الوصايا في حدود الثلث، فقد قال عليه الصلاة والسلام لسعد بن أبي وقاص (... الثُلُثُ والثُلثُ كثير، إنك أن تَذَر وَرثَتك أغنياء خير من أن تذرهم عالةً يتكففون الناس)[65] ففي هذا المبدأ نرى التوفيق بين مصلحة رب المال ومصلحة الورثة، حيث لا تطغى مصلحة جانب على مصلحة جانب آخر.

كذلك فإن الفروع يقدَّمون على الأصول حسب قواعد القانون الروماني، فإذا لم يوجد فرع انتقل الإرث إلى الأصل، ويشارك الإخوة الأشقاء الأصول، ويكون للذكر مثل نصيب الأنثى بالتساوي[66] أما في الشريعة الإسلامية فإن الأصل يرث مع الفرع ونصيب الذكر مثل حظ الأنثيين كقاعدة عامة قال تعالى **﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾**[67].

وفي مسألة المهر نجده في الشريعة الإسلامية يعد حكماً من أحكام عقد الزواج لا يتم العقد إلا به، وهو يقدم من قبل الرجل إلى المرأة قال تعالى: **﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾**[68].

أما في القانون الروماني فإن المرأة هي التي تقوم بتقديم المهر، والطلاق نجده من حق الزوج في الشريعة الإسلامية قال تعالى: **﴿يا أيها النبي إذا طلقتم**

---

(64) جوستنيان هامش ص 129.

(65) رواه الجماعة، كما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم زيادة في أعمالكم فضعوها حيث شئتم أو حيث أحببتم) رواه البخاري.

(66) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص 85 د. عبد الكريم زيدان.

(67) النساء آية 11.

(68) النساء آية 4.

النساء فطلقوهن لعدتهن﴾[69].

أما في القانون الروماني فإن الطلاق من حق الطرفين، وهكذا نجد الاختلاف في كثير من القواعد الخاصة بتنظيم الأسرة، وإذا علمنا أن معظم هذه الأحكام في الشريعة الإسلامية قد ورد النص عليها في آيات قرآنية صريحة، فإن هذا مما ينفي فكرة وجود تأثر أو اقتباس من القانون الروماني، ويؤكد هذا أنه حتى الأحكام الجزئية والفروع جاءت هي الأخرى عبر طريق ضوابط دقيقة تربطها بالنص الشرعي. وقل مثل هذا الاختلاف أيضاً في كثير من الأحكام الجنائية، فقد عرفت الشريعة الإسلامية نظماً لم يكن يعرفها القانون الروماني، كنظام الحسبة وهي وظيفة اجتماعية في العصر القديم[70] تقابل وظيفة النيابة العامة في العصر الحديث، امتدت حتى شملت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنظر في مراعاة أحكام الشرع جميعها، وكنظام التعزير، وهو ترك تحديد العقوبة سواء من ناحية نوعها أو مقدارها إلى القاضي، فالقاضي هو الذي يحكم بما يراه، تبعاً لما يظهر له من ظروف كل جريمة، وحسب حالة المجرم النفسية، والظروف المحيطة به، ودرجة ميله للإجرام... الخ.

وهذا نظام ينفرد به الفقه الإسلامي عن غيره من التشريعات الجنائية، ولقد نادى به في العصر الحديث بعض العلماء الجنائيين.

هذا مع الاختلاف في نوعية العقوبات وحجمها وما إلى ذلك[71]. كما أن الاختلاف بين القواعد القانونية، في كلا التشريعين يظهر جلياً في مسائل العقود، ففي القانون الروماني نجد أن العقوبة أساسها الإجراءات الشكلية، فالملكية لا تنتقل بين طرفي العقد بالاتفاق المجرّد دون اتباع إجراءات شكلية معينة، كما أن التزام الطرفين في العقد لا يتم إلا إذا اتخذ الصورة الرسمية، فلا يكفي مجرد الرضا، واتفاق المتعاقدين لانتقال الملكية وقبض الثمن[72].

---

(69) الآية الأولى من سورة الطلاق.

(70) انظر الإسلام نظام إنساني ص 181 - 183 د مصطفى الرافعي.

(71) كانفراد الشريعة الإسلامية بنظام الحدود الشرعية مثلاً.

(72) انظر تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية ص 430 - 431 د. محمود السقا.

وبخلاف ذلك فإن العقود في الشريعة الإسلامية تقوم على البساطة في التعامل والتجرد من الشكليات إذ يكفي الرضا المجرد في العقود، ولا يشترط صيغة رسمية أو شكليات معينة في جميع نظمه من أحوال شخصية أو عقود أو غيرها.

كما اختلف التشريعان أيضاً في الأحكام الخاصة بالرقيق، سواء من حيث أسبابه أو معاملته أو منافذ العتق فيه، وما إلى ذلك، ورغم وجود رقيق في الدولة الإسلامية إلا أن وجوده كان عارضاً، ولم يكن له من سبب مشروع سوى واحد، وهو الحرب المشروعة بين المسلمين وغيرهم، في حين نجد أن ظاهرة الرق والاسترقاق في المجتمع الروماني، تعد ظاهرة أساسية، وعليها الاعتماد الكبير في النشاط الاقتصادي والتجاري والاجتماعي، ولهذا فقد وسع القانون الروماني من مصادره، وعدّ منها علاوة على الحرب والقرصنة والسرقة، فللمسروق منه أن يبيع السارق، وعد منها الدين حيث كان للدائن أن يبيع المدين العاجز عن الوفاء وكذلك الحكم القضائي، فللقاضي أن يضرب الرق على الأشخاص الذين قاموا بعمل يعد جريمة عامة، كالفرار من الجندية أو دفع الضرائب[73]. ومن المصادر أيضاً الوراثة حيث إن ولد الأمة يتبع أُمَّه في العبودية بصرف النظر عن أبيه الحر، كما أنه للسيّد إعادة عتيقه إلى العبودية[74] هذا علاوة على ما رأينا من نظام السلطة الأبوية والسيادة الزوجية اللذيْن يكون فيهما الولد رقيقاً لأبيه والمرأة رقيقة لزوجها.

وعلى ضوء ذلك، فقد اختلف نظام العتق اختلافاً كبيراً، فهو في الشريعة الإسلامية سهل وميسور وله طرق عديدة كالكفارات والمكاتبة. . . ويكفي لإجرائه أن يتلفظ السيد بلفظ العتاق لرقيقه[75]، أما في القانون الروماني فقد كان من الأمور المعقدة، ولم يكن أمام السيد الذي يريد عتق رقيقه سوى طريق واحد، وهو أن يهب الرقيق لشخص معنوي لا نهاية لحياته، كمعبد أو إله من الآلهة ذلك لأن العتق يترتب عليه الجنسية الرومانية، أي صفة المواطن الروماني، وهذه لا يملك السيد

---

(73) انظر مبادىء القانون الروماني ص 176 د. بدر وبدراوي.

(74) القانون الروماني ص 156 د. عمر ممدوح مصطفى وبدر وبدراوي ص 177 من المصدر السابق.

(75) لقوله ﷺ: «ثلاثة جدهن جد، وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق».

منحها لكونها من الحقوق السياسية، هذا إلى جانب أن القوانين الرومانية فرضت على السيد الذي يريد عتق رقيقه ضريبة، لأنه بهذا العتق يقلل من قيمة الثـروة العامة[76].

بل إن طرق الإعتاق كانت معقدة دينياً ورسمياً، وتقتضي موافقة الشعب، أو أن تجرى أمام الحاكم القضائي[77].

أما عن أهلية الرقيق القانونية فهي في الشريعة الإسلامية أهلية إنسانية، إذ يُعَدُّ الرقيق إنساناً مكلفاً له حقـوق وعليه واجبـات لا تبعد عن حقـوق وواجبات السيد.

في حين نجده في القانون الرومـاني شيئاً منقـولاً من أشياء السيـد، يباع ويشترى ويوهب ويعامل بقسوة، بل إن لسيده الحق في قتله كما يقتل دابة مملوكة له، كما أن معاشرته الجنسية لا تعد زواجاً، وإنما هي مجرد اختلاط واقعي مجرد كما تختلط وتتصل البهائم[78].

استقلالية الشريعة الإسلامية وشهادات القوانين

بعد أن رأينا شيئاً من الاختلاف بين التشريعين الإسلامي والروماني سواء في طبيعة كل منهما أم في مصدره أو في بعض الأحكام التشريعية التي جاءت نتيجة له.

نعيد السؤال الأول قائلين: هل اشتقت قواعد الشريعة الإسلامية وأحكامها من القانون الروماني أو على الأقل هل تأثرت به عن طريق فقهائها؟.

إذا سلمنا بهذا القول؟. وهو أن فقهاء المسلمين نقلوا واقتبسوا بعض قواعد الفقه الروماني فلماذا ينكرونه إذاً؟ ولماذا لا نجد التـاريخ يحـدث عنه؟ ولمـاذا

---

(76) بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون ص 28 د. محمد عبد الجواد محمد.

(77) د. محمود السقا ص 473 من المصدر السابق.

(78) انظر فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية ص 468 - 469 د. محمود السقا.

تحدث التاريخ عن نقلهم إلى العربية فلسفة اليونان والاستفادة منها، بل وافتخارهم بها، وبما أضافوه من جهود إلى جانب جهود فلاسفة اليونان، وقد فعلوا هذا لحاجتهم إلى تلك الفلسفة، ولكن هل احتاج فقهاء الإسلام يوماً إلى مثل هذه القواعد الرومانية؟ كلا.

ذلك لأن فقهاء المسلمين في أي عصر من عصور الإسلام لم يحسوا بأي حاجة للأخذ عن غيرهم، لأن لديهم كتاب الله وسنة رسوله وتراث الصحابة، وفي كل هذا ما يغنيهم عن الاستعانة بغيرهم في هذه الناحية ولأن مبلغ اعتزازهم وتقديسهم لهذه المصادر كان كبيراً جداً، فالذين زعموا هذه الفرية لو انصفوا ما قالوا مثل هذا، ولذهبوا إلى عكس ما يقولون، وشهدوا بأن الإسلام كان له فضل كبير في نهضة أوروبا بعد القرون الوسطى حينما نقلت إليها تعاليم الإسلام عبر إسبانيا ومنها ما لاءمهم من الفقه الإسلامي. كما نقل الفرنسيون الفقه المالكي عند احتلالهم لمصر بعد الحملة الفرنسية[79].

وبعد هذا الذي مضى كله من مقارنات ومناقشة الحوادث التاريخية، علينا أن ننتصر للحق وننفي القول بالتأثر والاقتباس، وحكمنا هذا لا يستند إلى فروض مجردة وظنون لا تهدي إلى الحق، بل إنها وكما رأينا تستند إلى الواقع الذي يؤخذ من صميم التشريعين الإسلامي والروماني.

وهنا علينا أيضاً أن نسوق شيئاً من شهادات بعض الباحثين المنصفين الذين عرفوا وجه الحق في هذه المسألة سواء عبر مؤتمرات قانونية عامة، أو بحوث علمية خاصة لقد عرفوا أن الشريعة الإسلامية شريعة مستقلة وغير مستمده من غيرها وهي دقيقة، وقابلة للتطور في جميع الأحوال، من هؤلاء الأستاذ صليب سامي وهو عربي مسيحي قد علق على قرار مؤتمر القانون الدولي الذي انعقد في مدينة لاهاي سنة 1938 م والذي أعلن في مقرراته بصراحة أن الشريعة الإسلامية هي نظام قانوني مستقل غير مأخوذ من التشريع الروماني، لقد علق الأستاذ قائلاً:

(79) انظر محمد مصطفى شلبي ص 305 من المصدر السابق ود. عبد العظيم شرف الدين ص 253 من المصدر السابق.

إنني أعد هذا القرار من البدهيات، فهو لا يحتاج إلى تأييد، لأن القانون الروماني قائم على أساس سلطة رب الأسرة الذي أنزله القانون منزلة الآلهة، فجعل له على كافة أعضاء أسرته: من زوجة وأولاد وأحفاد وكل من انتسب إلى الأسرة، السلطان الكامل، بما في ذلك حق الموت. . . كما جعل له على أحوال هؤلاء جميعاً الحق المطلق من التصرف بها كيف شاء، أما الشريعة الإسلامية فأساسها حرية الفرد، فالابن إذا ما بلغ سن الرشد أصبح مستقلاً بشخصه وماله عن سلطة الأب، وإذا كان الابن قاصراً فإن ماله وديعة عند وليه ـ والمرأة إذا ـ تزوجت لا تفقد حقها في مالها الخاص، ولا يمنع زواجها حق إرث من أهلها، وليس لزوجها سلطان على مالها، بل يظل ينفق عليها ولو كانت ذات مال، وليس لزوجها سلطان عليها سوى ماله عليها من الحقوق المترتبة على الزواج. . . .

ثم يقول هذا الكاتب لو أن الشريعة الإسلامية أخذت من القانون الروماني، لكان نظام الأسرة أول ما تأخذه منه، ويؤكد بعد ذلك أن دعوى «القانون الروماني مصدر للشريعة الإسلامية» دعوى غير مقبولة أصلاً[80].

ومنهم الدكتور علي بدوي الذي تحدث في بحث له نشر في مجلة القانون والاقتصاد، وهذا البحث بعنوان «أبحاث في تاريخ الشرائع» تحدث هذا الباحث عن استقلال الفقه الإسلامي سواء في النظم المدنية أو النظم العقابية وثبت بعد مقارنات عديدة أنه لا صلة تذكر بين التشريعين فنراه يقول: «إنه يتحتم القول بأن الشريعة الإسلامية اتخذت نشأة خاصة وكياناً منفصلاً عن قانون الرومان، وأن ما زعمة بعض علماء الغرب من نسبة قواعدها إلى مصدر روماني إنما هو زعم واهم بل يصح القول، بأن الشريعة الإسلامية بدأت بما لم يصل إليه القانون الروماني إلا بعد انقراض دولة الرومان ذاتها وبعد أن مرّ قانونهم في أزمان غير زمانهم وعملت فيه عقول غير عقولهم» ثم يقول: «إن الشريعة الإسلامية تشمل من مبادىء العقوبة ونظمها ما لايقل في سعة النطاق وفي تهذيب الفكرة عن أحدث المبادىء والنظم

---

(80) نقلاً عن كتاب مفتريات على الإسلام صـ 162 د. أحمد محمد جمال.

الوضعية ومنها ما لم يكن له مثيل في نظم العقوبة الرومانية[81].

إن هذا الكلام لم يصدره الباحث اعتباطاً ولا تأثراً بعاطفة أو حماسة، وإنما جاء بعد مقارنات وأدلة تدل بوضوح شديد على هذا الاستقلال.

كما يشهد على صحة حكمنا أيضاً كل من الدكتور حسن صوفي أبو طالب، الذي خص المسألة موضوع البحث، في كتابه «تاريخ النظم القانونية الاجتماعية» بشيء من التفصيل، والدكتور شفيق شحاتة في كتابه (النظرية العامة للالتزامات في الشريعة الإسلامية)[82] ومن هؤلاء الباحثين أيضاً الأستاذ/ يوسف زكريا ـ وهو مسيحي يقوم بتدريس الشريعة الإسلامية في الجامعة الأمريكية يقول: إن الشريعة الإسلامية تمتاز عن سواها من الشرائع المعمول بها في عصرنا الحاضر بأنها، فضلاً عن كونها مجموعة القواعد التي يجب أن يتبعها كل مسلم بما حوت من أمر ونهي ـ هي أيضاً شريعة مدنية صالحة للأمم التي لا تزال تعمل بها سواء كانت هذه الأمم مسلمة أم غير مسلمة[83].

ويقول الدكتور (انريكوا إنسايا تومين): إن الإسلام ـ مع احتفاظه بحيويته وقوته وأصالته، يتمشى مع مقتضيات الحاجات العصرية. فهو الدين الذي أعطى العالم أرسخ الشرائع ثباتاً. وشريعته تفوق في كثير من تفصيلاتها الشرائع الأوروبية[85].

تلك هي شهادات بعض الباحثين عبر بحوثهم الخاصة. أما عن شهاداتهم عبر المؤتمرات الدولية القانونية فهي الأخرى شهادات أساسها الاعتراف بالفقه الإسلامي مصدراً من مصادر القانون وأنه مستقل عن غيره.

فالمؤتمر الدولي للقانون المقارن، المنعقد في مدينة لاهاي في دورته الأولى

---

(81) انظر مجلة القانون والاقتصاد ص 733 - 776 العدد الخامس.

(82) أشار إلى هذه الأبحاث د. محمد يوسف موسى في المصدر السابق.

(83) د. أحمد محمد جمال المصدر السابق ص 50.

(84) د. أحمد محمد جمال المصدر السابق ص 50.

(85) المصدر نفسه ص 51.

1932 يعترف أعضاؤه من فقهاء الألمان والإنجليز والفرنسيين بأن الشريعة الإسلامية مرنة وقابلة للتطور، وأنها إحدى الشرائع الأساسية التي سادت ولا تزال تسود العالم)[86].

وفي دورته الثانية في نفس المدينة نفسها يقرر بإجماع الآراء القرارات التالية:

ـ جعل الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام.

ـ وأنها حية وقابلة للتطور.

ـ والاعتراف بأنها قائمة بذاتها ليست مأخوذة من غيرها.

وذلك بعد أن تقدم مندوبا الأزهر ببحثين أحدهما في المسؤولية الجنائية، والمسؤولية المدنية في نظر الإسلام وثانيهما عن (نفي العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني)[87].

وفي سنة 1947 م انعقد مؤتمر المحامين الدولي بمدينة لاهاي وقد اشتركت فيه 53 ثلاث وخمسون دولة، وكان من ضمن قراراته بناء على اقتراح من لجنة التشريع المقارن ما يلي:

اعترافاً بما في التشريع الإسلامي من مرونة، وماله من شأن هام يجب على جمعية المحامين الدولية أن تقوم بتبني الدراسة المقارنة لهذا التشريع وبالتشجيع عليها)[88].

وفي شهر يوليو 1951 م انعقد في باريس مؤتمر أسبوع الفقه الإسلامي في كلية الحقوق جامعة السوربون بدعوة من لجنة الحقوق في المجمع الدولي للقانون المقارن. وبعد أن ألقى عدد من الأعضاء محاضراتهم عن الفقه الإسلامي وتبين فيها أصالة التشريع الإسلامي واشتماله على حقوقية ونظريات قانونية خالدة القيمة، اتخذ المؤتمر قراراً جاء فيه ما نصه: (أن مبادىء الفقه الإسلامي لها قيمة حقوقية

---

(86) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص 9 د. محمد مصطفى شلبي.

(87)و (88) محمد مصطفى شلبي ص 10 من نفس المصدر.

تشريعية لا يمارى فيها، وإن اختلاف المذاهب الفقهية في هذه المجموعة الحقوقية العظمى ينطوي على ثروة من المفاهيم والمعلومات ومن الأصول الحقوقية - هي مثار الإعجاب، وبها يستطيع الفقه الإسلامي أن يستجيب لمطالب الحياة الحديثة والتوفيق بين حاجاتها[89].

﴿ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾[95].

المراجع والمصادر

1 - أحكام الذميين والمستأمنين، د. عبد الكريم زيدان، الطبعة الثانية 1976 م مؤسسة الرسالة.

2 - أصول الفقه الإسلامي، د. زكي الدين شعبان، الطبعة الثانية 1974 م منشورات جامعة بنغازي.

3 - أعلام الموقعين، ابن القيم الجوزية، دار الجيل/ بيروت لبنان.

4 - الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، د. زكي الدين شعبان، الطبعة الثالثة 1973 م منشورات الجامعة الليبية/ كلية الحقوق.

5 - الإسلام نظام إنساني، مصطفى الرافعي، الطبعة الثانية - دار مكتبة الحياة بيروت

6 - السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق دار الكنوز الأدبية.

7 - المبسوط، السرخسي، ج 10.

8 - المجلس، ابن حزم الظاهري، ج 9 - دار الأفاق الجديدة، بيروت.

9 - القانون الروماني، د. عمر ممدوح مصطفى ط 3، 1959 - دار المعارف، بمصر.

10 - المدخل للتعريف بالفقه الإسلامي، د. محمود شلبي ط 3،1983 - دار النهضة العربية، بيروت.

11 - المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، ط 5،1976 - مؤسسة الرسالة.

12 - المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، د. محمد يوسف موسى، ط 2. 1961 دار الفكر العربي، القاهرة.

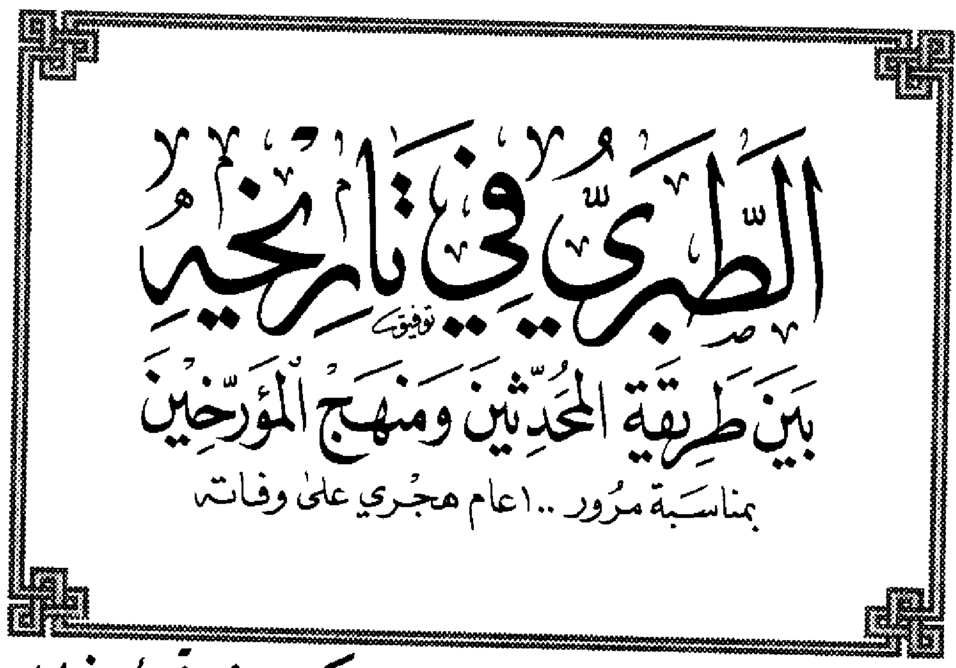
13 - المدخل للتشريع الإسلامي د. محمد فاروق النبهان، دار القلم - ط1 1977، بيروت.

---

(89) د. أحمد محمد جمال المصدر السابق نفسه ص 51.

(90) المائدة آية 50.

14 ـ المدخل للعلوم القانونية، د. علي علي منصور، ط 1 1971 ـ دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت.
15 ـ المرأة بين الفقه والقانون، د. مصطفى السباعي، ط 5 المكتب الإسلامي.
16 ـ تاريخ التشريع الإسلامي والملكية والشفعة، د. عبد العظيم شرف الدين، ط 2 1974 منشورات جامعة بنغازي، كلية الحقوق.
17 ـ تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، د. محمود السقا، ط 2 1974 م ـ دار الثقافة العربية للطباعة.
18 ـ تفسير القرآن الكريم، ابن كثير، ج ٢.
19 ـ دراسات في الشريعة الإسلامية، د. عبد الجليل، ط 1973 منشورات جامعة بنغازي.
20 ـ فقه السنة، السيد سابق ط 1 1971 ـ دار الكتب العربية، بيروت.
21 ـ فلسفة التشريع في الإسلام، د. صبحي محمصاني، ط 5 1975 ـ دار العلم للملايين، بيروت.
22 ـ فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، د. محمود السقا، دار الفكر العربي.
23 ـ مبادىء القانون الروماني، د. محمد عبد العظيم بدر ود. عبد المنعم بدراوي، ط 1 1956 ـ مطبعة البابي الحلبي.
24 ـ مجلة القانون والاقتصاد، العدد الخامس، السنة الأولى ـ نوفمبر 1931 م.
25 ـ مدونة جوستنيان في الفقه الروماني، جوستنيان تر. عبد العزيز فهمي، عالم الكتب، بيروت.
26 ـ مفتريات على الإسلام، د. أحمد محمد الجمال، ط 3 1975 ـ مطبوعات الشعب.
27 ـ نيل الأوطار، الشوكاني، ج 6.
28 ـ مجلة القانون والاقتصاد، العدد 5، السنة الأولى، نوفمبر 1931 م.
29 ـ الأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين، د. حسين توفيق رضا، ط 1 1967 ـ دار النهضة العربية، القاهرة.



الدكتور شوقي أبو خليل
دمشق - سورية

١ ـ الطَّبريُّ مَنْ هُوَ؟

إنَّه (أبو جعفر) محمَّدُ بنُ جريرِ بن يزيدَ بن كثيرِ الآمُلِي الطَّبري[1]، الإمامُ صاحبُ التَّصانيف المشهورة، مولده بآمُل في سنة أربعٍ وعشرين ومئتين، استوطن بغداد، وأقام بها إلى حين وفاته يوم السَّبت، ودُفِنَ يوم الأحد في داره لأربعٍ بقين من شوَّال سنة عشر وثلاث مئة، أيَّام الخليفة العبَّاسي الثَّامن عَشَر: (المقتدر بالله)[2]، واجتمع في جنازته خَلْق لا يُحْصَوْن، وصُلِّي على قبره عدَّةُ شهور ليلاً ونهاراً.

---

(1) آمُلُ (بضم الميم واللام) أكبر مدينة بطبرستان في السهل، لأن طبرستان سهل وجبل، [معجم البلدان 57/1]، وطبرستان جنوبي بحر قزوين.

(2) المقتدر بالله: جعفر بن أحمد المعتضد: [282 - 320 هـ = 895 - 932]، خلف المكتفي سنة 295 هـ، وهو في الثالثة عشرة من عمره، [الأعلام 121/2].

كان أبو جعفر أسمرَ، أعين[3]، نحيفَ الجسم، مديدَ القامة. فصيحَ اللِّسان، «بلغ الغاية في شرف النَّفس، وكمالِ العفَّة، ونظافةِ الملبس والأعضاء، وحلاوة المعاشرة، وحسنِ التَّفقُّد لإخوانه، وجمالِ الرِّعاية لهم، رقيق حواشي الكلام، مع دُعابة وظرف، ورقة ولطف»[4].

تحدَّث أبو جعفر عن نفسه، فقال: «حفظت القرآن ولي سبع سنين، وصلَّيت بالنَّاس وأنا ابنُ ثماني سنين، وكتبت الحديث وأنا ابن تسع»، وقال: «ورأىٰ لي أبي في النَّوم أنِّي بين يدي رسول الله ﷺ، وكانت معي مخلاةٌ مملوءة حجارةً، وأنا أرمي بين يديه، فقال المعَبِّر: إنَّه إن كبِر نصح في دينه، وذَبَّ عن شريعته، فحرص أبي علىٰ معونتي في طلب العلم، وأنا حينئذ صبي»[5].

رِحْلَتُهُ في طَلَبِ العِلْم:

بدأت رحلة أبي جعفر من مسقط رأسه آمُل، ولم يبلغ الثَّانية عشرة من عمره[6]، بعد أن كفاه أبوه مؤونة العيش، فكان يرسل نفقته حيث حلَّ، وكان أوَّل ما رحلَ إلى الرَّيِّ وما حولها، فأخذ من علمائها، فدرس الفقه على أبي مقاتل، وكتب عن أحمد بن حمَّاد الدولابي كتاب (المبتدأ)، وأخذ مغازيَ بنِ إسحاقَ عن سلمة بن الفضل، وعليه بنىٰ تاريخه فيما بعد، ثمَّ اختصَّ بابن حُمَيْد الرَّازي. قال أبو جعفر: «كنا نكتب عند محمد بن حميد الرَّازي فيخرج إلينا في اللَّيل مرَّاتٍ، ويسألنا عمَّا كتبناه ويقرؤه علينا، قال: وكنا نمضي إلى أحمد بن حماد الدولابي، وكان في قرية من قرى الرَّيِّ، بينها وبين الرَّيِّ قطعة، ثم نَعْدو كالمجانين حتى نصير إلى محمد بن حميد، فنلحق مجلسه»[7].

---

(3) أَعْيَنُ: ضخم العَيْن واسعها، [اللِّسان: عين].

(4) من مقدمة تحقيق (تاريخ الطَّبري) 14/1، للأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم.

(5) معجم الأدباء 49/18.

(6) لسان الميزان 103/5.

(7) معجم الأدباء 49/18 - 50.

وسار أبو جعفر إلى بغداد، عندما سمع بشهرة أحمد بن حنبل[8]، فوصلها بعيد وفاته، فسار إلى البَصْرة، فسمع عن محمَّد بن موسى الحرثي، وعمادٍ بن موسى القزاز، ومحمَّد بن عبد الأعلىٰ الصنعاني، وبشر بن معاذ، ومحمد بن بشار المعروف ببُنْدار، ثمَّ سار إلى الكوفة، فكتب فيها عن هناد بن السري، وإسماعيلَ بن موسىٰ الحديث، وأخذ عن سليمانَ بن خلَّاد الطلحي القراءات.

ولقي في الكوفة أبا كريب محمَّدَ بنَ العلاء الهمذاني؛ «وكان عالم عصره، ونسيجَ وحدِه، سمع من أبي كريب أكثر من مئة ألف حديث»[9].

ثم عاد أبو جعفر إلى بغداد، وانقطع إلى أحمد بن يوسف التغلبي المقرىء، ثم درس فقه الشَّافعي على الحسن بن محمد الصباح، وأبو سعيد الإصطخري من أئمة الشَّافعيَّة، ولم يلبث أن اتَّخذه مذهباً، وأفتى به سنوات.

ثمَّ سار إلى مصر ليسمع من إسماعيلَ بن إبراهيمَ المزني، والرَّبيع بن سليمان، ومحمَّد بن عبد اللّه بن الحكم، وأخيه عبد الرَّحمن، وفي طريقه عرَّج على بيروت، حيث لقي العباس بن الوليد البيروتي المقرىء، حيث ختم القرآن برواية الشَّاميين تلاوة عليه، ثمَّ تابع سيره إلى الفُسطاط، حيث بلغها سنة 253 هـ، وكان أوَّل من لقي بها أبو الحسن السَّراج المصري.

«المَحَامِدُ» في مِصْرَ:

اتَّفق أنه جمعت الرِّحلة العلميَّة إلى مصر: محمَّد بن جرير الطَّبري، ومحمَّد بن إسحاق بن خُزَيْمَة، ومحمَّد بن نصر المَرْوَزِي، ومحمَّد بن هارون الرُّوياني[10]، فَأَرْمَلُوا[11]، ولم يبق عندهم ما يقوتهم، وأَضَرَّ بهم الجوع، فاجتمعوا

---

(8) أحمد بن محمد بن حنبل: [164 - 241 هـ = 780 - 855 م]، أحد الأئمة الأربعة، أصله من مرو، وُلد ببغداد، [الأعلام 203/1].

(9) معجم الأدباء 51/18 - 52.

(10) الرُّوياني: بضم الرَّاء، وسكون الواو، وفتح الياء، نسبة إلى رُويَان: وهي مدينة كبيرة من جبال طبرستان، وكورة واسعة، وهي أكبر مدينة في الجبال هناك، [معجم البلدان 104/3].

(11) أَرْمَلَ القَوْمُ: نَفِدَ زادُهم، وأرمَلُوه: أنفدوه، [اللِّسان: رمل].

ليلة في منزلٍ كانوا يأتون إليه، فاتَّفق رأيهم على أن يَسْتَهِمُوا[12] ويضربوا القُرْعة، فمن خرجت عليه سَأَل لأصحابه الطَّعام. فخرجت القُرْعة على محمَّد بن إسحاق بن خُزَيْمَة، فقال لأصحابه: أَمهلوني حتَّى أتوضَّأ وأُصلِّي صلاة الخِيرَة، واندفع في الصَّلاة، فإذا هُمْ بالشُّمُوع، وغلام من قبل والي مصر[13] يَدُقُّ الباب، ففتحوا فنزل عن دابَّته، وقال: أيُّكم محمَّد بن نصر؟ فقيل: هُوَذَا، فأخرج صُرَّة فيها خمسون ديناراً، فدفعها إليه، وقال: أيُّكم محمَّد بن هارون؟ فقالوا: هُوَذا، فأخرج صُرَّة فيها خمسون ديناراً، فدفعها إليه ثمَّ قال: أيُّكم محمد بن إسحاق بن خزيمة؟ فقالوا: هُوَذَا يصلي، فلما فرغ دفع إليه صُرَّة فيها خمسون ديناراً، ثمَّ قال: إنَّ الأمير كان قائلاً[14]، فرأى في المنام خيالاً، قال: إنَّ المحامد طَوَوْا كَشْحَهُم[15] جياعاً، فأنفذَ إليكم هذه الصُّرر، وأقسم عليكم إذا نَفِدَتْ فابعثوا إليَّ أَمُدُّكم[16].

وطالت أيَّامه بمصر سنوات، ذهب في أثنائها إلى الشَّام، ثمَّ عاد فأخذ من فقه الشَّافعي عن الرَّبيع والمزني وأبناء عبد الحكم، ومن فقه مالك عن تلاميذ ابن وهب، وفي مصر أيضاً لقي يونس بن عبد الأعلىٰ الصدفي، شيخ القُراء بها، فأخذ عنه قراءة حمزة وورش[17].

ثمَّ عاوده الحنين إلى بغداد، فعاد إليها، وعزم على أن ينقطع للدَّرس والتأليف، وأن يمتنع عن كلِّ ما يصرفه عنها. نقل ابن عساكر أنَّه «لما تقلَّد الخاقاني في الوزارة وجَّه إلى أبي جعفر بمالٍ كثير، فامتنع من قَبُوله، وعرض عليه القضاء فأبى، وعرض عليه المظالم فامتنع، فعاتبه أصحابه، وقالوا له: لكَ في هذا ثواب، وتحيي سنة قد دَرَست، وطمعوا في قبوله المظالم، وباكروه ليركب معهم

---

(12) يَسْتَهِمُوا: أي على أن يقترعوا.

(13) كان على مصر في هذه الفترة (أحمد بن طولون)، الَّذي أسَّس دولة الطولونيين سنة 254 هـ = 868 م، متَّخذاً الفسطاط عاصمة له، وضمَّ الشَّام حتَّى أضنة وطَرَسُوس سنة 264 هـ. [مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي 256/1].

(14) قائلاً: أي نائماً في القيلولة، وهي منتصف النَّهار.

(15) الكَشْحُ: وهو من لَدُن السُّرة إلى المتن [اللِّسان: كشح].

(16) تاريخ بغداد 164/2 - 165، طبقات المفسِّرين 112/1.

(17) مقدمة (تاريخ الطبري) 9/1، للأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم.

لقبول ذلك، فانتهرهم وقال: قد كنتُ أظن لو رغبتُ ذلك لنهيتموني عنه، ولامهم»[18].

وقال له بعض أصدقائه: «أَتنشَطُ لتأديب بعض ولد الوزير أبي الحسن عبيد اللّه بن يحيىٰ بن خاقان؟ قال له: نعم، فمضى الرَّجل وأَحكمَ له أمره، وعاد إليه فأوصله إلى الوزير بعد أن أعاره ما يلبسه، فلما رآه عبيد اللّه قرَّبه ورفع مجلسه وأجرى عليه عشرة دنانير في الشَّهر، واشترط عليه أنَّ ذلك لا يعوقه عن أوقات طلب العلم ومدارسته، وأداء الصَّلاة في مواعيدها، والطَّعام في وقته.. ثم طلب إسلافَه رزق شهرٍ ليصلح به حاله، ففعل به ذلك، وأدخله حجرة التّأديب، وخرج إليه الصَّبيُّ، فلما جلس بين يديه كتب، فأخذ الخادم اللَّوح ودخل به مستبشراً، فلم تبق جارة إلَّا أهدت إليه صينيَّة فيها دراهم ودنانير، فردَّ الجميع، وقال: قد شورطت على شيء، وما هذا لي بحق، وما آخذ غيرَ ما شورطت عليه، فعرَّف الجواري الوزيرَ بذلك، فدخل إليه وقال: يا أبا جعفر سررتَ أُمهات الأولاد في ولدهنَّ فبررنك، فغممتهنّ بردِّك ذلك، فقال له: لا أُريد غيرَ ما وافقتني عليه»[19].

ثُمَّ ابتنى أبو جعفر لنفسه داراً برحبة يعقوب في بغداد، ووزَّع فيها نفسه بين العبادة والقراءة والإملاء والتَّصنيف، وعاش بها رضي النفس، مرموق المحل، مهيباً من الخلفاء والولاة، رفيع المنزلة والمكانة[20]، قيل عنه: «كان كالقارىء الذي لا يعرف إلَّا القرآن، وكالمحدِّث الذي لا يعرف إلى الحديث، وكالفقيه الذي لا يعرف إلا الفقه، وكالحاسب الذي لا يعرف إلا الحساب، وكان عالماً بالعبادات، جامعاً للعلوم، وإذا جمعت بين كتبه وكتب غيره، وجدت لكتبه فضلاً على غيرها»[21].

وهكذا... لقد سمع أبو جرير بالعراق والشَّام ومصر من خلق كثير، حتَّى

---

(18) ابن عساكر 356/18.

(19) تاريخ ابن عساكر 356/18.

(20) مقدمة (تاريخ الطَّبري) 10/1 للأُستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم.

(21) معجم الأدباء 61/18.

أضحى أحد أئمة العلماء، يحكم بقوله، ويُرْجع إلى رأيه، لمعرفته وفضله، لقد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحدٌ من أهل عصره، فكان حافظاً لكتاب الله، عارفاً بالقراءات، بعيداً بالمعاني، فقيهاً في أحكام القرآن، عالماً بالسُّنن وطرقها، وصحيحها وسقيمها، وعارفاً بأقوال الصحابة والتَّابعين، ومسائل الحلال والحرام، عارفاً بأيام النَّاس وأخبارهم[22].

«وكان ممَّن لا تأخذه في دين الله لومة لائم»[23].

قال أبو علي الطُّومَاري: كنت أُصلح القنديل[24] في شهر رمضان، بين يدي أبي بكر بن مجاهد في المسجد، لصلاة التَّراويح، فخرج ليلة من ليالي العَشْر الأواخر من داره، واجتاز على مسجده فلم يدخله، وأنا معه، وسار حتَّى انتهى إلى آخر سوق العطش، فوقف بباب مسجد محمَّد بن جرير، ومحمَّد يقرأ سورة الرَّحمٰن، فاستمع قراءته طويلاً ـ وكان حسن الصَّوت بالقراءة[25] ـ ثمَّ انصرف، فقلت له: يا أستاذ، تركت النَّاس ينتظرونك، وجئت لتسمع قراءة هذا؟! فقال: يا أبا علي، دع هذا عنك، ما ظننت أن الله تعالى خلق بشراً يقرأ هذه القراءة[26].

وقال أبو عبد اللّه الحاكم في (تاريخ نيسابور): سمعت أبا أحمد الحسين بن علي التَّميمي[27] يقول: لما رجعت من بغداد إلى نيسابور، أوَّل ما سألني محمد بن إسحاق بن خزيمة: ممن سمعت ببغداد؟ فذكرت له جماعةً ممن سمعتُ منهم، فقال: كتبت عن محمَّد بن جرير الطَّبري شيئاً؟ قلت: لا، قال: لِمَ؟ قلت: كان لا

---

(22) لترجمة أبي جعفر: طبقات المفسِّرين 110/2، البداية والنِّهاية 145/11، تاريخ بغداد 162/2، تذكرة الحفَّاظ 710/2، تهذيب الأسماء واللُّغات 78/1، طبقات الشَّافعيَّة 106/3، طبقات القرَّاء 106/2، طبقات المفسِّرين 30، الفهرست 234، لسان الميزان 100/5، معجم الأدباء 49/18، معرفة القراء الكبار 265/1 تاريخ ابن عساكر 339/18، اللُّباب لابن كثير 81/2، وفيات الأعيان 456/1. .

(23) طبقات المفسِّرين 117/1، تذكرة الحفَّاظ 711/2.

(24) (أحمل القنديل) في تاريخ بغداد 164/2.

(25) تاريخ بغداد 164/2.

(26) لسان الميزان 103/5، طبقات الشَّافعيَّة 124/3، طبقات المفسِّرين 113/1.

(27) المعروف بحسينك.

يَظْهَر، وكانت الحنابلة تمنع الدُّخول عليه، فقال ابن خزيمة: بئس ما فعلتَ، ليتك لم تكتب عن كلٍّ ما كتبت عنهم، وسمعتَ من أبي جعفر، «لو سمعت منه لكان خيراً لكَ من جميع من سمعت من سواه»[28].

وأما ذكره الحسين بن علي التَّميمي من تعصب العامَّة فبيانه أنَّ بعض الحنابلة تعصَّبوا على أبي جعفر، ووقعوا فيه، فتبعهم غيرهم، ولذلك سبب، وهو أنَّ الطَّبري جمع كتاباً ذكر فيه اختلاف الفقهاء، لم يُصَنَّف مثله، ولم يذكر فيه أحمد بن حنبل، فقيل له في ذلك، فقال: لم يكن فقيهاً، وإنَّما كان محدِّثاً، فاشتدَّ ذلك على الحنابلة، وكانوا لا يحصون كثرة ببغداد، فشغَبُوا عليه، وقالوا ما أرادوا، وادَّعوا عليه الرَّفض، ثمَّ ادَّعوا عليه الإلحاد، وكان علي بن يحيى يقول: «والله لو سُئِل هؤلاء عن معنى الرَّفض والإلحاد ما عرفوه ولا فهموه»[29]، حاشاه من ذلك كُلِّه، بل كان أحد أئمة الإسلام علماً وعملاً بكتاب الله وسُنَّة رسوله، «وإنَّما تقلبوا ذلك عن أبي بكر محمّد بن داود الفقيه الظَّاهري، حيث كان يتكلَّم فيه ويرميه بالعظائم وبالرَّفض»[30].

حَسَدُوا الفَتى إِذْ لَمْ يَنَالُوا سَعْيَهُ ... فَالنَّاسُ أَعداءٌ لَهُ وَخُصُومُ
كَضَرائِرِ الحسْناء قُلْنَ لِوَجْهِهَا ... حَسَداً وَبُغْضاً إِنَّهُ لَدَمِيمُ

عُلُوُّ هِمَّتِهِ:

قال علي بن عبيد اللّه بن عبد الغفار اللُّغوي: إنَّ محمد بن جرير مكث أربعين سنة، يكتب في كلٍّ منها أربعين ورقة[31].

وقال الفَرْغَاني (صاحب الطَّبري): إنَّ قوماً من تلامذة ابن جرير حسبوا له

(28) الكامل في التَّاريخ 170/6، لسان الميزان 103/5، البداية والنِّهاية 146/11، طبقات المفسِّرين 114/1.
(29) الكامل في التَّاريخ 170/6، أحداث سنة 310 هـ.
(30) البداية والنِّهاية 147/11.
(31) تاريخ بغداد 164/2، طبقات الشَّافعيَّة 122/3، معجم الأُدباء 271/5، تذكرة الحفَّاظ 711/2.

منذ بلغ الحُلُمَ إلى أن مات، ثمَّ قسموا على تلك المدَّة أوراق مصنفاته، فصار لكلِّ يوم أربع عشرة ورقة[32].

قال الطَّبري لأصحابه: أتنشطون لتفسير القرآن؟

قالوا: كم يكون قدره؟

فقال: ثلاثون ألف ورقة.

فقالوا: هذا ممَّا يُفني الأعمار قبل تمامه، فاختصره في نحو ثلاثة آلاف ورقة، ثمَّ قال: هل تنشطون لتاريخ العالم ـ منذ بدء الخليقة ـ إلى وقتنا هذا؟

قالوا: كم قدرُه؟

فذكر نحواً ممَّا ذكره في التَّفسير، فأجابوه بمثل ذلك، فقال: إنّا لله، ماتت الهمم، فاختصره في نحو ما اختصر التّفسير[33]، فأيُّ هِمَّة كانت هِمَّته؟!؟

قال القاضي ابن كامل: أربعة كنت أُحب بقاءهم: أبو جعفر الطَّبري، وعكرمة بن عبد اللّه[34]، وأبو عبد اللّه بن أبي خيثمة[35] والمَعْمَري[36]. فما رأيت أفهم منهم ولا أحفظ.

ومن فتاويه، أن رجلاً قال لامرأته: أنتِ طالق ثلاثاً بتاتاً لا خاطبتني بشيءٍ، إلا خاطبتُكِ مثله، فقالت له في الحال: أنتَ طالق ثلاثاً بتاتاً. فأتاه فقهاء بغداد

---

(32) معرفة القراء الكبار 265/1.

(33) غاية النهاية 107/2.

(34) عكرمة بن عبد اللّه البربري المدني (أبو عبد اللّه): [25 - 10 هـ = 645 - 723 م]، تابعي، كان من أعلم النَّاس بالتَّفسير والمغازي، طاف البلدان، وروى عنه زهاء ثلاث مئة رجل، منهم أكثر من سبعين تابعياً، مات بالمدينة المنوَّرة هو و(كثير عزَّة) في يوم واحد، فقيل: مات أعلم النَّاس، وأشعر الناس، [الأعلام 244/4].

(35) زهير بن حرب بن شداد النَّسائي البغدادي (أبو خيثمة): [160 - 234 هـ = 777 - 849 م] محدِّث بغداد في عصره، له كتاب (العلم) أكثر الإمام من الرِّواية عنه، [الأعلام 51/3].

(36) أبو علي الحسن بن شبيب البغداد المَعْمَري: [200 - 295 هـ]، محدِّث، من أوعية العلم، من كتبه: السُّنن في الفقه، وعمل اليوم والليلة، [سير أعلام النبلاء 510/13].

بأنَّها لا بد تطلَّق، وأنه عليه أن يجيبها بمثل ما قالت فتصير بذلك طالقاً، فدلَّـه شخصٌ على أبي جعفر، فجاءه، وأخبره بما جرى عليه، فقال له: امضِ ولا تعاود الأيمان، وأقم على زوجك بعد أن تقول لها: أنت طالق ثلاثاً بتاتاً إن طلقتك، فتكون قد خاطبتها بمثل ما خاطبتكَ به، فوفَّيت يمينك ولم تطلِّقها[37].

وأخرج ابن عساكر عن طريق أبي معبد عثمان بن أحمد الدينوري، قال: حضرت مجلس محمَّد بن جرير، وحضر الفضل بن جعفر بن الفرات بن الوزير، وقد سبقه رجل فقال الطَّبري للرَّجل: ألا تقرأ؟ فأشار إلى الوزير، فقال الطَّبري: إذا كانت النَّوبة لك، فلا تكثرت بدجلة ولا الفرات[38]، لطف وبلاغة وعدم التفات لأبناء الدُّنيا.

قيل عنه: فيه تشيُّع يسير، لأنَّه صحَّح حديث غدير خُم، وهذا رجم بالظَّن الكاذب، فابن جرير من كبار أئمة الإسلام المعتمدين، أخرج ابن عساكر من طريق محمَّد بن علي بن محمَّد بن سهيل بن الإمام، قال: سمعت أبا جعفر الطَّبري، وجرى ذكر علي، فقال أبو جعفر: من قال إنَّ أبا بكر وعمر ليسا بإمامَيْ هدى إيش هو؟ فقال له ابن الأعلم: مبتدع، فقال له الطَّبري منكراً عليه: مبتدع، مبتدع هذا، يقتل من قال إنَّ أبا بكر وعمر ليسا بإمامي هدى، يقتل، يقتل[39].

قال الدَّالي[40] فيه بديهة، وقد جرى ذكره[41].

محمَّـد بنُ جريـر	إمـامُ أهلِ زمـانـهِ
وكـلُّ جاهـلِ علم	فعـارف بمكـانــهِ
وكتبـهُ قـد أبـانت	على علمهِ وبيانـهِ
عفـا المُهيمنُ عنه	وزادَ في إحسـانـهِ

(37) طبقات المفسرين 117/1.

(38) لسان الميزان 103/5.

(39) لسان الميزان 100/5.

(40) أبو عمرو الدَّاني: عثمان بن سعيد بن عثمان: [371 - 444 = 981 - 1053 م]، أحد حفَّاظ الحديث، ومن الأئمة في علم القرآن وروايته وتفسيره له أكثر من مئة تصنيف، [الأعلام 206/4].

(41) غاية النهاية في طبقات القُرَّاء 108/2.

ومما يُذْكر أنَّ أَبا جعفر مات حَصُوراً، لم يتزوَّج مطلقاً.

أشْهَر تَلامِذَتِهِ:

لأَبي الحسن أحمد بن يحيى بن علي بن يحيى: (المدخلُ إلى مذهب الطَّبري ونصرته)، وكتاب (الإجماع) في الفقه على مذهب أبي جعفر.

ولأَبي بكر بن كامل كتبٌ على مذهب الطَّبري، منها كتاب (جامع الفقه)، وكتاب (الشّروط)، وكتاب (الوقوف).

أمَّا أَبو الفرج المعافى بن زكريا النَّهرواني، الَّذي عرف بالجريري نسبة لابن جرير الطَّبري، فقد نشر مذهبه، وحفظ كتبه، وشرح كتاب (الخفيف).

وروى عن الطبري: أبو شعيب عبد اللّه بن الحسن بن أحمد بن أَبي شعيب الحَرَّاني، وأَبو عمرو محمَّد بن أَحمد بن حَمْدان النَّيْسَابُوري، وأبو الحسن علي بن علامة الحافظ الحَرَّاني، وأبو الطَّيب عبد الغفَّار عبيد اللّه بن السري الحُصَيْبي، وأبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطَّبراني، وأبو محمَّد الفَرْغاني، ومخلد الباقرحي، وأحمد بن كامل، ومحمَّد بن جعفر، وأحمد بن أبي طالب الكاتب، وأبو بكر الشَّافعي.. وخَلْق سواهم كثير.

وقرأ عليه أيضاً محمَّد بن محمد بن فيروز الكرجي، شيخ الأهوازي، وأحمد بن عبد اللّه الجبي[42].

وروى عنه الحروف محمد بن أحمد الدَّاجوني، وعبد الواحد بن عمر، وعبد اللّه بن أحمد الفرغاني، وروى عنه ابن مجاهد أيضاً.

مُؤَلَّفَاتُ الطَّبَري:

جاء في (مفتاح السَّعادة 252/1): «له مصنَّفات مليحة في فنون عديدة، تدل

(42) غاية النهاية 107/2.

على سعة عِلْمِهِ، وغزارة فضله، كان ثقَـةً في نقله، أما كتبـه ـ حسب التَّسلسل الهجائي ـ فهي[43]:

1 ـ **(آداب المناسك)**: وهو ما يحتاج إليه الحاج من يوم خروجه، وما يختاره له من الأيَّام لابتداء سفره، وما يقوله ويدعو به عند ركوبه ونزوله، ومعاينة المنازل والمساجد، وإلى انقضاء حجه.

2 ـ **(آداب النَّفس)**: «عمله على ما ينوب الإنسان من العرائض في جميع أجزاء جسده، فبدأ بما ينوب القلب واللِّسان والبصر والسَّمع»[44].

3 ـ **(اختلاف علماء الأعصار في أحكام شرائع الإسـلام)**: ذكر فيـه أقوال الفقهـاء: مـالـك والأوزاعي، والثَّـوري، والشَّـافعي، وأبـو حنيفـة، وأبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، صاحب أبي حنيفة)، ومحمد بن الحسن الشَّيباني، وإبراهيم بن خالد، ألَّفه ليتذكَّر به أقوالَ مَنْ يناظره.

4 ـ **(أحاديث غدير خُم)**: فيه فضائل علي رضي الله عنه، وذكر فيه طرق حديث خُم[45].

5 ـ **(بسيط القول في أحكام شرائع الإسلام)**: قدَّم له بكتاب سمـاه **(مراتب العلماء)**. بدأ بالمدينة المنوَّرة، ثمَّ مكَّة المكرَّمة، ثمَّ العراقَيْن (الكُوفَة والبَصْرة)، ثمَّ الشَّام، وخُراسان، ثمَّ أبواب الفقه، وخرج منه كتاب الطَّهارة، وكتاب الصَّلاة، وكتاب الزَّكاة، وكتاب الشُّروط، وكتاب القضاة والمحاضر والسِّجلات، وكتـاب الوصايا، وكتاب أدب القاضي، وكتاب البيان عن أصول الأحكام.

6 ـ **(التبصير في معالم الدين)**: وهي رسالة إلى أهل آمُل (طبرستان) يشرح فيها ما يتقلَّده من أمور الدين.

---

(43) انظر: طبقات المفسِّرين 115 و116، ومقدمة (تاريخ الطبري) 15/1.

(44) ابن عساكر 325/8.

(45) خُمٌّ: اسم موضع غدير خم، «وخُمٌّ وادٍ بين مكَّة والمدينة عند الجحفة به غديـر»، [معجم البلدان 389/2].

7 ـ **(تاريخ الرسل والملوك)**، **(أو تاريخ الأمم والملوك)**: الذي يعد أوفى عمل تاريخي بين مصنَّفات العرب، منذ الخليقة، وحتى سنة 302 هـ، وهو المعروف الآن باسم: **(تاريخ الطبري)**.

8 ـ **تهذيب الآثار وتفصيل الثابت من الأخبار**: وهو من عجائب كتبه، فابتدأ بما رواه أبو بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه مما صحَّ عنده بسنده، وتكلَّم على كلِّ حديث منه، فابتدأ بِعِلَلِهِ وطرقه، وما فيه من الفقه والسُّنن، واختلاف العلماء، وحُججهم، وما فيه من المعاني، فخرج منه مُسنَد العشرة، وأهل البيت، والموالي، ومن مسند ابن عباس قطعةً، وكان قصده فيه أن يأتي بكلٍّ ما يصح من حديث رسول الله ﷺ عن آخره، ويتكلّم على جميعه حسب ما ابتدأ به، فلا يكون لِطَاعنٍ في شيءٍ من علم رسول الله مطعن، ويأتي بجميع ما يحتاج إليه أهل العلم كما فعل في التَّفسير، فيكون قد أتى على علم الشَّريعة من القرآن والسُّنن، فمات قبل تمامه[46].

9 ـ **(جامع البيان عن تأويل آي القرآن)**: وهو من أجلِّ التَّفاسير على الإطلاق وأعظمها، أملاه في بغداد سنة 283 هـ، إلى 290 هـ[47]، قال عنه أبو حامد أحمد بن أبي طاهر الإسْفَريني: «لو سافر رجل إلى الصِّين، حتَّى يحصل له كتاب تفسير محمد بن جرير، لم يكن ذلك كثيراً»[48].

قال أبو محمَّد عبد اللّه بن أحمد الفَرْغاني في تاريخه، وهو المعروف بكتاب (الصِّلة). وهو كتاب وصل به تاريخ ابن جرير، فتمّ من كتب ابن جرير كتاب: (تفسير القرآن) وجوَّده، وبيَّن فيه أحكامه، وناسخه ومنسوخه، ومشكله وغريبه، ومعانيه، واختلاف أهل التَّأويل والعلماء في أحكامه وتأويله، والصَّحيح لَدَيْهِ من ذلك، وإعراب حروفه، والكلام على الملحدين فيه، والقصص وأخبار الأمَّة

---

(46) طبقات المفسِّرين 115.

(47) ترجمة إلى الفارسيَّة بأمر منصور بن يحيى السَّاماني، وتُرْجِمَ أيضاً إلى التركية، [بروكلمان 213/1 و 249 الملحق].

(48) معرفة القراء الكبار 264/1، غاية النهاية 107/2، كشف الظنون 437/1، البداية والنهاية 145/11.

والقيامة، وغير ذلك مما حواه من الحِكَم والعجائب، كلمة كلمة، وآية آية. . فلو ادَّعى عالم أن يصنِّف منه عشرة كتب كلٌّ كتاب منها يحتوي على عِلْم مفرد عجيب مُسْتَقْصَىٰ لفعلَ[49].

وقال السُّيُوطي في (الإتقان): وكتاب ـ التَّفسير ـ أجلُّ التَّفاسير وأعـظمها، فإنَّه يتعرَّض لتوجيه الأقوال، وترجيح بعضها على بعض، والإعراب والاستنباط، فهو يفوق بذلك على تفاسير الأقدمين[50].

وقال النَّووي: أجمعت الأُمَّة على أنَّه لم يصنَّف مثل تفسير الطَّبري[51].

10 ـ (الجامع): وهو كتاب حسن في القراءات، ذكر فيه جميع القراءات من المشهور والشَّواذ، وعلل ذلك وشرحه، واختار منها لنفسه قراءة لم يخرج بها عن المشهور.

11 ـ (حـديث الطَّيـر): قال ابن كثيـر: رأيت له كتـاباً جمـع فيه حـديث الطَّير[52].

12 ـ (الخفيف): في أحكام شرائع الإسلام، وهو مختصر من (اللَّطيف).

13 ـ (ذيل المذيل): ويشتمل على تاريخ من قُتِلَ أو مات من أصحاب رسول الله ﷺ في حياته أو بعده، على ترتيب الأقرب فالأقربِ منه، أو من قـريش من القبائل، ثمَّ ذكر من مات من التَّابعين والسَّلف بعدهم.

14 ـ (الرَّدُّ على الحرقوصيَّة)[53].

---

(49) تاريخ بغداد 164/2، البداية والنهاية 146/11، الكامل في التاريخ 170/6.

(50) الاتقان 243/2 - 244.

(51) كشف الظُّنون عن أسامي الكتب والفنون 437/1.

(52) البداية والنهاية 146/11.

(53) فسَّر بروكلمان (الحرقوصية) بالحنابلة، معلِّلاً ذلك بأن أحمد بن حنبل كان من أولاد زهير بن حرقوص، ولم يصح ذلك، والذي في تاج العروس أن حرقوص بن زهير كان صحابياً، ثم كان مع علي بصفّين، فصار خارجياً عليه وقُتل، وربما كان في ذلك تفسير سليم للكتاب.

15 ـ **(الرَّدُّ على ذي الأَسفار)**: يردّ فيه على داود بن علي الأَصبهاني[54].

16 ـ **(الرَّدّ على ابن عبد الحكم على مالك)**.

17 ـ **(صريح السُّنَّة)**: رسالة ذكر فيها مذهبه، وما يدين به.

18 ـ **(طرق الحديث)**.

19 ـ **(عبارة الرؤيا)**.

20 ـ **(كتاب العدد والتنزيل)**.

21 ـ **(كتاب الفضائل)**: بدأ بفضل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم، وتكلَّم على تصحيح غدير خُم، واحتج لتصحيحه، وأتى من فضائل علي بن أبي طالب بما انتهى إليه.

22 ـ **(لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام)**: وهو مذهبه الَّذي اختاره وجرَّده واحتج له، و (الخفيف) مختصر هذا الكتاب.

23 ـ **(مختصر الفرائض)**.

24 ـ **(المسترشد)**.

25 ـ **(المسند المجرد)**.

26 ـ وكتاب **(الوقف)**: أَلَّفه للخليفة المكتفي[55]، ذكر فيه ما اجتمعت عليه أَقوال العلماء وسَلِمَ من الخلاف في هذا الموضوع.

هذه التَّصانيف اختفى معظمها من زمن بعيد، ولم يَحْظَ منها بالبقاء إلى يومنا

---

(54) داود بن علي: [270 - 271 هـ = 816 - 884 م] أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام، تنسب إليه الطائفة الظاهريَّة، وسُمِّيت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسُّنَّة، وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس، [الأعلام 333/2].

(55) في البداية والنهاية: 146/11: «أرادالمقتدر أن يقف وقفاً يجتمع عليه أقاويل العلماء..»، فإن كان قد كتبه قبل سنة 295 هـ فقد كتبه للمكتفي، وإن كان قد كتبه بعد سنة 295 هـ فقد كتبه للمقتدر بالله.

هذا، وبالشُّهرة الواسعة سوى كتاب التَّفسير: (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، وكتاب التَّاريخ: (تاريخ الأمم والملوك).

وقال أبو محمَّد عبد اللّه بن أحمد الفَرْغاني بعد أن ذكر تصانيف الطَّبري: «وكان أبو جعفر ممن لا يأخذه في الله لومة لائم، ولا يعدل في علمه وتبيانه عن حقٍّ يلزمه لربِّه وللمسلمين إلى باطل لرغبة، ولا رهبة، مع عظيم ما كان يلحقه من الأذى والشَّناعات من جاهل وحاسد وملحد، وأمَّا أهل الدِّين والورع فغير منكرين علمه وفضله وزهده وتركه للدُّنيا مع إقبالها عليه، وقناعته بما كان يرد عليه من قرية خلَّفها له أبوه بطبرستان يسيرة»[56].

ومن شعره:

إذا أَعْسَــرتُ لم يَعْلَمْ رفيقـي وأستَغْني فَيَسْـتغـني صَــدِيـقي
حَيَـائِي حـافظٌ لي مــاءَ وَجْهي وَرِفْقِي في مُـطَالبتي رَفـيقـي
ولـو أنِّي سمحتُ ببذلِ وجْهي لكنتُ إلى الغِنَى سَهْلَ الطَّريقِ[57]

* * *

2 ـ الطبري في تاريخه:

كـانت بدايـة التَّأليف العلمي في التَّـاريـخ عنـد المسلمين، وثيقـة الصِّلة بالحديث الشَّريف، والسِّيرة المباركة، فالحديثُ الشَّريفُ درايةً وروايةً، والتاريخ عند المسلمين دراية وروايـة، وحسبنا دليـلاً على اشتراك العِلْمَيْن في المصـادر والمناهج، أنّ كلَّ جيل كان يأخذ الروايات عن الجيل الذي سبقه، وأن المتن في كلِّ رواية كان مسبوقاً بالسَّند أو الإسناد[58].

والمعروف أنَّ المحدِّثين عَنَوْا بالإسناد عناية كبيرة، وكانوا لا يثقون بالحديث إلَّا إذا كان إسناده سلسلةً متصلةً من الرُّواة الموثوق بهم، ولذلك اتَّجهوا إلى دراسة

---

(56) الكامل في التَّاريخ 170/6، والبداية والنهاية 146/11.
(57) تاريخ بغداد 165/2، البداية والنهاية 145/11.
(58) مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، ص 33.

الرُّواة، والوصول إلى درجة تدقيق كلٍّ منهم في نقل الأحاديث، وألَّف العلماء بعض كتب الطَّبقات.. وكان هذا كلُّه أساساً لِعلم نقد الرُّواة، وهو المعروف في مصطلح الحديث باسم: (الجَرْحِ والتَّعديل)[59].

لا شك، أن أبا جرير تأثَّر في طريقة كتابة التاريخ بعلم الحديث الَّذي كان من أساطينه، فاستعمل طريق الإسناد الَّتي كانت مستعملة من قبل رواة الحديث، ولعلَّ أبرزَ ما ظهر على أُسلوب الطبري في التَّاريخ من أثر المحدِّثين، ذكرُهُ الرِّوايات المختلفة للأخبار الَّتي أوردها في كتابه، فكما أن المحدِّث يذكر الصِّيغَ المختلفة لمتن الحديث كما نقلها كلُّ راوٍ، فإنَّ الطَّبري أثبت في كتابه مجموعةً كبيرةً من مختلف الرِّوايات، والأخبار التَّاريخية، استوعبت سائِرَ ما ذكره مَنْ تقدَّمه من المؤرِّخين.

ولقد لوحظ أن الطَّبري استطاع أن يربط مختلف الرِّوايات بعضها ببعض ببراعة نادرة.

فتحت عنوان: «ذكر الوقت الذي عُمِلَ فيه التأريخ»[60]، يورد الطَّبري في تاريخه تسع روايات: رواية أُولى عن ابن شهاب[61]، وثانية عن الشعبي [61]، وثالثة عن ميمون بن مَهْران[63]، ورابعة عن محمد بن سيرين[64]، وخامسة عن ابن

---

(59) التَّجريح من جرح الشهادة أو الشاهد، أي ردَّها أو ردَّه، والتجريح قول أئمة الحديث والفقه عن أحد الرُّواة أو الشهود أنَّه غير ثقة، أو أمين في رواية أو شهادة، والتَّعديل من عدل الشاهد أي زكَّاه، فالتَّعديل: التَّسليم لأحد بأنه حاصل على العدالة.

(60) تاريخ الأمم والملوك 388/2.

(61)ابن شهاب الزُّهري محمد بن مسلم: [58 - 124 هـ = 678 - 742]، أوَّل من دوَّن الحديث، وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء.

(62) الشَّعبي، عامر بن شراحيل: [19 - 103 هـ = 640 - 721 م]، من رجال الحديث الثقات، يضرب المثال في حفظه.

(63) ميمون بن مَهْران الرَّقِّي: [37 - 117 هـ = 657 - 735 م]، كان ثقة في الحديث.

(64) محمد بن سيرين البَصْري: [33 - 110 هـ = 635 - 729 م]، إمام وقته في علوم الدين بالبصرة، تفقَّه وروى الحديث.

عبد الحكم[65]، وسادسة عن ابن عباس[66]، وسابعة عن عبيد بن عمير[67]، وثامنة عن عمرو بن دينار[68]، وتاسعة عند سعيد بن المسيب[69].

ويبدو أنَّ اهتمام الطَّبري في استقصاء أسباب النُّزول اضطرَّه إلى مراجعة كثير من القضايا التَّاريخيَّة، ونظراً لصفاء ذاكرته، وقوة حافظته، بدا له أن يؤلِّف في التَّاريخ، وهو بمنزلة تاريخ عام بعد الفراغ من تفسيره، فأفاد كثيراً من المادَّة التَّاريخية الَّتي جمعها مؤرخو القرن الثاني، وقد استلزم ذلك بذل مجهودٍ ضخم في تحرّي سيرِ الرجال الذين يصح الاعتماد على أقوالهم، والأخذ برواياتهم[70].

إذن، الارتباط بين الحديث والتَّاريخ، ترك أثراً لا يُمْحَا في أُسلوب التَّأْليف التَّاريخي بالاعتماد على السَّند، وتظهر في تاريخ الطَّبري وتتجلَّى الصِّلة الوثيقة بين عِلْمَيْ الحديث والتَّاريخ، والمعروف أن الطَّبري محدِّثٌ مفسِّر، قبل أن يكون مؤرِّخاً.

وفي القرن الرَّابع، القرن الَّذي توفي الطَّبري مع نهاية عقده الأَوَّل، استقلَّ علم التَّاريخ عن العلوم الأُخرى، كالحديث والتفسير والفقه، وأخذ ينمو مبتعداً عن التَّقيُّد بطريقة المحدِّثين، مختصراً الإسناد، بل استغنى بعض المورِّخين المتأخرين في مناهجهم عن الإسناد كلياً في أغلب الأخبار، كابن الأثير، وابن خلدون، وأبي الفداء.

---

(65) عبد الله بن عبد الحكم: [150 - 214) هـ = 767 - 829 م]، كان من أصحاب مالك، انتهت إليه الرياسة بمصر بعد أشهب.

(66) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب: [3 ق، هـ ـ 68هـ = 619 - 687 م]، حبرالأمة، الصَّحابي الجليل.

(67) عبيد بن عمير بن قتادة الليثي، ولد على عهد النَّبيِّ ﷺ قاله مسلم، وعدَّه غيره في كبار التَّابعين، وكان قاص أهل مكَّة مجمع على ثقته.

(68) عمرو بن دينار: [46 - 126 هـ = 666 - 743 م]، فقيه، ثقة ثبت، كان مفتي أهل مكة.

(69) سعيد بن المُسَيَّب: [13 - 94 هـ = 634 - 713 م]، سيِّد التابعين وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة، جمع بين الحديث والفقه والزُّهد والورع.

(70) تحليل نصوص تاريخية، د. صلاح مدني، جامعة دمشق، كلية الآداب: 1959 - 1961.

يقول د. محمد حسين الذَّهبي[71]: «ابن جرير ـ كما هو معروف عنه ـ لم يلتزم الصِّحة في كلِّ ما يرويه، والذي ينظر في تفسيره، يجد فيه ممَّا لا يصحُّ شيئاً كثيراً، كما أن ما يرويه في تاريخه لا يعدو أن يكون من قبيل الأخبار التي تحتمل الصِّدق والكذب، ولم يقل أحدُ بأنَّ كلَّ ما يذكر في كتب التَّاريخ ثابت صحيح».

«ولو رجعنا إلى تفسير ابن جرير الطَّبري، وتتبعْنا الآيات الَّتي وردت في النَّصارى لوجدنا كثيراً مما يرويه ابن جرير في تفسير هذه الآيات، يدور على عبد الملك ـ بن عبد العزيز بن جريج ـ الَّذي يعبِّر عنه بـ (ابن جريج)»[72]. وهو قطب الإسرائيليات في عهد التابعين، قال عنه الإمام مالك: «إنه لا يبالي من أين أخذ، كان ابن جريج حاطب ليل»[73]

وإذا كان للإسرائيليات خطرها، فإنَّ هذا الخطر من الممكن تلافيه إذا ذُكِرَت لنا أسانيدها، وحذفها يعمِّي علينا كلَّ شيء لا شك، وابن جرير أورد كلَّ قول بإسناده، فهو وإن كان لم يتحرَّ الصِّحة فيما يرويه، إلَّا أن عذره في ذلك، أنَّه ذكر لنا السَّند مع كلِّ رواية يرويها، وكانوا يرون أنَّهم متى ذكروا السَّند فقد خرجوا عن العهدة، فإن أحوال الرِّجال كانت معروفة في العهد الأوَّل، وبذلك تعرف قيمة ما يروونه من ضعف وصحة.

ويتابع محمد حسين الذَّهبي فيقول: لقد التزم ابن جرير في تفسيره ذكر الروايات بأسانيدها، إلَّا أنه في الأعمِّ الأغلب، لا يتعقب الأسانيد بتصحيح ولا تضعيف، لأنَّه كان يرى ـ كما هو مقرَّر في أصول الحديث ـ أن من أسند لك، فقد حمّلك البحثَ عن رجال السَّند، ومعرفة مبلغهم من العدالة أو الجرح، فهو بعمله هذا قد خرج من العهدة، ومع ذلك فابن جرير يقف من السَّند أحياناً موقف النَّاقد البصير، ويعدل من يعدل من رجال الإسناد، ويجرح من يجرِّح منهم، ويرد الرِّواية التي لا يثق بصحتها، ويصرِّح برأيه فيها بما يناسبها[74].

---

(71) التَّفسير والمفسِّرون 190/1.

(72) وابن جريج من أوَّل من صنَّف الكتب بالحجاز.

(73) التَّفسير والمفسِّرون 198/1.

(74) التَّفسير والمفسِّرون 212/1.

قال الطَّبري في تفسيره (13/16)، في الآية 94 من سورة الكهف: ﴿فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً على أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنا وبَيْنَهُم سَدًّا﴾ . يقول ما نصُّه: روي عن عكرمة في ذلك، يعني في ضم سين (سَدًّا) وفتحها، ما حدَّثنا به أحمد بن يوسف، قال: حدَّثنا القاسم، قال: حدثنا حجاج، عن هارون، عن أيوب، عن عكرمة قال: ما كان من صنعة بني آدم فهو السَّد، يعني بفتح السِّين، وما كان من صنع الله فهو السُّد، ثمَّ يعقِّب على هذا السَّند، فيقول: وأمَّا ما ذكر عن عكرمة في ذلك، فإنَّ الَّذي نقل ذلك عن أيوب (هارون)، وفي نقله نظر، ولا نعرف ذلك عن أيوب من رواية ثقاة أصحابه.

أمَّا الدكتور فتحي الدُّريني فيقول: «واصطفاء الإمام الطَّبري لكلمة (التَّأويل: والتزامه بها، إيثاراً لها عن كلمة (التَّفسير)، وهو الخبير بحقائق مدلولات المفردات في القرآن الكريم، لم يكن عن غفلة منه عن المعنى القرآني الَّذي جرى استعماله فيه، ممَّا يدل على أن الاجتهاد بالرَّأي من مقوِّمات تفسيره الأساسيَّة، فلم يكن تفسيره ـ على التَّحقيق ـ مُخلصاً نفسه للمأثور المَحْض، حتى يكون من مدوِّنيه، على ما ذهب إليه ابن خلدون وَهْماً، بل كان مزيجاً من التَّفسير بالمأثور والتَّفسير بالرأي معاً، فضلاً عن أنَّ موقفه من المأثور، هو موقف النَّاقد المُمَحِّص، أو المرجِّح، بل والرَّافض أحياناً بالحجة والدَّليل.

هذا وبإمعان النَّظر فيما يعرض الإمام عن (كثرة الرؤيا) يُرى أنَّه إنَّما يقصد من وراء ذلك إلى (استقصاء) ما ورد في مدلول اللَّفظ المفرد، أو الجملة، أو الآية الكريمة، ومن معانٍ متَّحدة، أو متغايرة ـ توقيفيَّة كانت أو لغويّة ـ أو ما صدر عن أئمة التَّفسير الثقات من آراء هي ثمرة الاجتهاد بالرَّأي بغية نقدها، وتمحيصها، وترجيح ما هو أقوى دليلاً، أو رفضها جملة ـ إذا لم تعتمد أصلاً شرعياً ثابتاً، ثمَّ تراه يقيم الدَّليل على ما يذهب إليه، ويرجِّحه أو يرفضه حازماً غير متردِّد، حتى لم يسلم من نقده الثِّقاتُ من تلاميذ ابن عباس، من مثل (مجاهد)[75].

(75) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر 300/1 وما بعدها.

وبذلك فهو من الثِّقات، ويكفيه توثيق الإمام البخاري له، على الرَّغم من تشدُّد البخاري في شروط الرِّواية الصحيحة. وعلى ما سبق.. إنَّ الملاحظة التي أخذها النَّقدة على الطَّبري، هي عينها الَّتي أخذوها على جمهرة مؤرخينا إلى القرن الرابع الهجري، وهي إهمالهم (النَّقد التَّاريخي) بمفهومه العلمي، فكان عملهم منصرفاً إلى نقد رواة الأخبار، دون نقد الرِّواية نفسها، وبدهي أن ذلك من تأثير علم الحديث، فإن وثق الرُّواة لدى المحدِّث، فلا داعي لمناقشة الرِّواية، خصوصاً إن لم يكن في متنه ما يخالف ما جاء في كتاب الله المجيد، وهذا ما جرى عليه المؤرخون الَّذين اهتمُّوا في أن يكون التَّاريخ قائماً على الثِّقة بالشَّاهد الأوَّل، والاعتماد على صدق روايته، وصحة إدراكه، واستقامة أخلاقه[76].

أمَّا نقد الرِّواية في ذاتها، وتحقيقها، فقد كان مرحلة ما بعد الطَّبري مباشرة.

وعلى الرَّغم من هذه الملاحظة الَّتي اشتركَ فيها سائر مؤرِّخينا إلى القرن الرَّابع الهجري، فإنَّ إجماعاً على كون الطَّبري من أعظم مؤرخينا، إن لم يكن في طليعتهم، وعلى أنَّه كان صادقاً، أبيَّ النفس، زاهداً في المال عزوفاً عن الدُّنيا، فلم يعرف عنه أنَّه مَالأ ذوي الجاه، أو السُّلطان، أو قبل نوالهم.

إنَّ طريقة المحدِّثين الَّتي سار عليها الطَّبري في كتابه: (تاريخ الأمم والملوك)، اعتمدت على ذكر الحوادث مرويَّة بمقدار ما عنده من الطُّرق، مع ذكر السَّند، حتَّى يتَّصل بصاحبه، لا يبدي في ذلك رأياً في معظم الأحيان، وهذه الطَّريق هي الَّتي سلكها في معظم كتابه، وفيما عدا ذلك، ينقل من الكتب، فيصرح باسم الكتاب أحياناً. أو ينقل عن المؤلِّفين من غير تعيين الكتاب الذي نقل عنه أحياناً أخرى.

وقد كان اعتماد الطَّبري هذه الطريقة، مثاراً للنقد عند بعض الباحثين، فقالوا: إنَّ سياقه الأخبار دون تمحيصها، أمر لا يليق بالمؤرِّخ النَّاقد البصير، وإذا كانت طريقة رواية الخبر بذكر السَّند تضمن صحة الأخبار وتمحيصها في الأخبار

---

(76) القول لسيديو Sediuot في: تحليل نصوص تاريخية ص 51.

التي وقعت في الإسلام، فإنَّ هذه الطَّريقة تقصُر عن ضمان صحَّة ذلك فيما قبل الإسلام[77].

وعذر الطَّبري في ذلك هو عذر رواة الحديث، الَّذين يذكرون الحديث بطرقه ورجاله، تاركين الحكم للقارىء. أمانة للعلم وإبراء للذِّمة.

قال الطَّبري في مقدِّمة كتابه: «وليعلم النَّاظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كلِّ ما أحضرتُ ذكرُه فيه، مما شرطت أني راسمه فيه، إنَّما هو على ما رويتُ من الأخبار الَّتي أنا ذاكرها فيه، والآثار الَّتي أنا مسندها إلى رواتها فيه، دون ما أدرِك بحجج العقول، واستنبط بفكر النُّفوس إلَّا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غيرَ واصلٍ إلى من لم يشاهدهم، ولم يدرك زمانهم، إلا بإخبار المجدين، ونقل النَّاقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبرٍ ذكرناه عن بعض الماضين ممَّا يستنكره قارئُه، أو يستشنعه سامعه. من أجل أنَّه لم يعرف له وجهاً في الصَّحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنَّه لم يُؤتَ في ذلك من قبلنا، وإنَّما أتِيَ من قِبل بعض ناقليه إلينا، إنَّما أدينا ذلك على نحو ما أُدِّيَ إلينا»[78].

وفي هذا النَّص الواضح الصَّريح، ما يشير إلى مذهبه فيما ورد في كتابه من تلك الأخبار.

وأيًّا ما كان (أبو التَّفسير، وشيخ المؤرخين)، فإنَّ كتابه: (تاريخ الأمم والملوك)، سيظل بما اشتمل عليه من الرِّوايات الأصيلة، والنُّصوص النَّادرة في أسلوبه الرَّائع الرَّصين. أشملَ كتاب للتَّاريخ عند العرب، وأوفى عمل تاريخي بين مصنَّفاتهم، أقامه الطَّبري على منهج مرسوم، بلغت فيه الرِّواية مبلغها من الثِّقة

(77) مقدِّمة تحقيق (تاريخ الطَّبري) 24/1.

(78) تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك) 7/1 و 8.

والأمانة والاتقان، أكمل ما قام به المؤرخون قبله، كاليعقوبي[79]، والبلاذري[80]، والواقدي[81]، وابن سعد[82]، ومهَّد السَّبيلَ لمن جاء بعده، كالمسعودي[83]، وابن مسكويه[84]، وابن الأثير[85]، وابن خَلْدون[86]، وأبي الفداء[87]، والذَّهبي[88].

خاتمة:

إن غاية التاريخ في إدراك الماضي كما كان، لا كما نتوهَّم أنَّه كان، وكذلكَ ليس هو تصوير الماضي كما يجب أن يكون، أو كما نريده أن يكون[89].

وإذا ضاعت الأصول ضـاع التَّاريـخ معها، ولكن، أيجب أن نجمـع كلَّ الأصول، أمْ نكتفي ببعضها؟

---

(79) أحمد بن إسحاق اليعقوبي: [توفي بعد 292 هـ = بعد 905 م]، مؤرِّخ جغرافي كثير الأسفار.

(80) أحمد بن يحيى البلاذُري: [ت 279 هـ = 892 م]، مؤرِّخ، جغرافي، نسَّابة، من كتبه: (فتوح البلدان) و(أنساب الأشراف)، و(كتاب البلدان الكبير).

(81) محمد بن عمر بن واقد السهمي: [130 - 207 هـ = 747 - 823 م] من أقدم المؤرخين في الإسلام، ومن أشهرهم.

(82) محمد بن سعد الزُهري: [168 - 230 هـ = 784 - 845 م]، مؤرِّخ ثقة، من حفَّاظ الحديث، وعُرِف بكاتب الواقدي.

(83) علي بن الحسين بن علي [ت 346 هـ = 957 م]، مؤرِّخ، رحالة، من تصانيفه: (مروج الـذَّهب)؛ (التَّنبيه والإشراف)..

(84) أحمد بن محمد بن يعقوب مِسْكَوَيْه: [ت 421 هـ = 1030 م]، مؤرِّخ بحاث، من كتبه: (تجارب الأمم وتعاقب الهمم)..

(85) علي بن محمَّد بن عبد الكريم الجَزْري، عز الدين بن الأثير: [555 - 630 هـ = 1160 - 1233 م]، المؤرِّخ الإمام، كتابه الهام: (الكامل في التاريخ).

(86) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون: [732 - 808 هـ = 1332 - 1406 م]، الفيلسوف المؤرِّخ، العالم الاجتماعي، البحاثة، اشتهر بكتابه: (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السُّلطان الأكبر).

(87) إسماعيل بن علي بن محمود: [672 - 732 هـ = 1273 - 1331]، الملك المؤيَّد، صاحب حماة، مؤرِّخ جغرافي.

(88) محمد بن عثمان الذَّهبي: [673 - 748 هـ = 1274 - 1348]، حافظ، مؤرِّخ، علاَّمة محقِّق.

(89) نحن والتَّاريخ، قسطنطين زريق، دار العلم للملايين، ط 5، سنة 1981.

لقد كان جواب (شيخ المؤرِّخين) ـ كما يبدو من واقع تاريخه ـ: نجمع كلَّ الأصول، ما دام (بعضها) مضَّمناً فيها، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ: «شَكُّ المؤرِّخ رائدُ حكمته».

والواقع يقول: «إنَّه لا يمكن الحكم على المنهج المتَّخذ في بحث مادَّة ما ووزنه علمياً ومنطقياً، إلاَّ من خلال طبيعة تلك المادَّة وخصائصها الَّتي تفرضه على الباحث»[90]، لذلك جاءت بعد الطَّبري مباشرة، وبعد أن قدَّم المادَّة العلميَّة الوفيرة الغزيرة، وبعد أن «روى الكثير عن الجمِّ الغفير»[91]، كما يقول ابن كثير، جاءت مرحلة النُّضج، فكان (مصطلح التَّاريخ)[92]، جرياً على التَّسمية التي أطلقها العلماء المسلمون على علم (مصطلح الحديث)، حيث أصبحنا نستند إلى أساس علميٍّ وثيق. ولقد أتحفوا علم التَّاريخ ونهجه بقواعد لا تزال في أسسها وجوهرها محترمة في الأوساط العلميَّة حتَّى يومنا هذا، وهي الَّتي توَّجها ابن خلدون، فكتب في مقدِّمته الرَّائعة في (طبائع العمران)، وجعل في هذه الطبائع محكًّا علميًّا لنقد الأخبار التَّاريخيَّة وتمحيصها، فسجل بذلك فوزاً كبيراً.

كما أن رسالة القاضي عياض[93] في علم المصطلح، من أنفس ما صُنِّف في موضوعها، لقد سما بها القاضي عياض إلى أعلى درجات العلم والتدقيق في عصره، والواقع أنَّه ليس بإمكان أكابر رجال التَّاريخ اليوم أن يكتبوا أحسن منها في كثير من نواحيها، وذلك على الرَّغم من مرور أكثر من ثمانية قرون عليها، فإنَّ ما جاء فيها من مظاهر الدِّقة في التَفكير والاستنتاج تحت عنوان: (تحرِّي الرِّواية والمجيء باللَّفظ) يضاهي ما ورد في الموضوع نفسه في الكتب الحديثة اليوم. بل يمكن القول: بل تمتُّ إلى (مصطلح الحديث) بصلة وثيقة، فالتَّاريخ دراية أولاً ثمَّ

---

(90) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر 147/1.

(91) البداية والنهاية 145/11.

(92) انظر (مصطلح التاريخ) د. أسد رستم، المكتبة العصريَّة، صيدا، الطبعة الثَّانية.

(93) عياض بن موسى اليحصبي السَّبتيّ: [467 - 544 هـ = 1083 - 1149 م] عالم المغرب، وإمام أهل الحديث في وقته. كتبه كثيرة، أما الكتاب الذي نحن في صدده، فهو: (الإطلاع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السَّماع) في مصطلح الحديث.

رواية، كما أن الحديث دراية ورواية[94].

أما قال الرَّازي[95]: «إذا كتبتَ فقمِّش، وإذا حدَّثتَ ففتِّش»[96]، والتقميش هو الجمع، ويكفي (شيخ المؤرخين) فضلاً، أنَّه جمع المادَّة العلميَّة التَّاريخيَّة بدقَّة لمن جاء بعده، وسيبقى من العلماء الكبار، المشهود لهم بالأمانة في التَّفسير، وصاحب أشمل كتاب للتَّاريخ عند العرب، وما ندَّعي له العصمة من الخطأ، أو الكمال في العمل، ولكن لا يحلُّ لنا أن نناله بالباطل والهوى، وكما قال أبو العباس بن سريج[97]: «محمَّد بن جرير فقيه عالم»، وهذه الشَّهادة شهادة جدُّ صادقة بحقِّ علَمٍ من كبار أعلامنا الخالدين.

رِثَاؤُهُ:

رثى الطَّبريَّ عدد كبير من أهل الدِّين والأدب، قال ابن الأعرابي[98] في مرثيَّة له طويلة[99]:

حَدَثٌ مُفْظِعٌ وخطبٌ جَليلُ ... دقَّ عن مثلِهِ اصطبارُ الصَّبُورِ

قامَ ناعي العُلومِ أجمعُ لمَّا ... قامَ ناعي محمَّد بن جريرِ

فهوتْ أنجمٌ لها زاهراتٌ ... مؤذِنَاتٌ رُسُومَها بالدُّثورِ

وتغشَّى ضِيَاهَا النَّيِّر الإشـ ... ـراقِ ثوبُ الدُّجُنَّةِ الدَّيجورِ

وغدا روضُها الأنيقُ هشيماً ... ثمَّ عادتْ سهولُنا كالوُعورِ

يا أبا جعفرٍ مضيتَ حميداً ... غيرَ وانٍ في الجِدِّ والتَّشميرِ

---

(94) يقول د. أسد رستم: إنَّ المثودولوجية الغربية الَّتي تظهر اليوم لأوَّل مرَّة بثوب غربي ليست غريبة عن مصطلح الحديث.

(95) محمد بن إدريس [ت 277 هـ].

(96) مقدِّمة ابن الصَّلاح، ص 211.

(97) أحمد بن عمر بن سريج: [249 - 306 هـ = 863 - 918 م]، فقيه الشَّافعية في عصره، له نحو 400 مصنَّف.

(98) أحمد بن محمد بن زياد: [246 - 340 هـ = 860 - 952 م]، مؤرخ من علماء الحديث.

(99) تاريخ بغداد 166/2، تذكرة الحفاظ 715/2.

بين أجرٍ على اجتهادك موفو ... رٍ وسعي إلى التُّقى مشكورِ
مستحقّاً به الخلودَ لدى جنـ ... ـةِ عَـدْنٍ في غبطةٍ وسرورِ

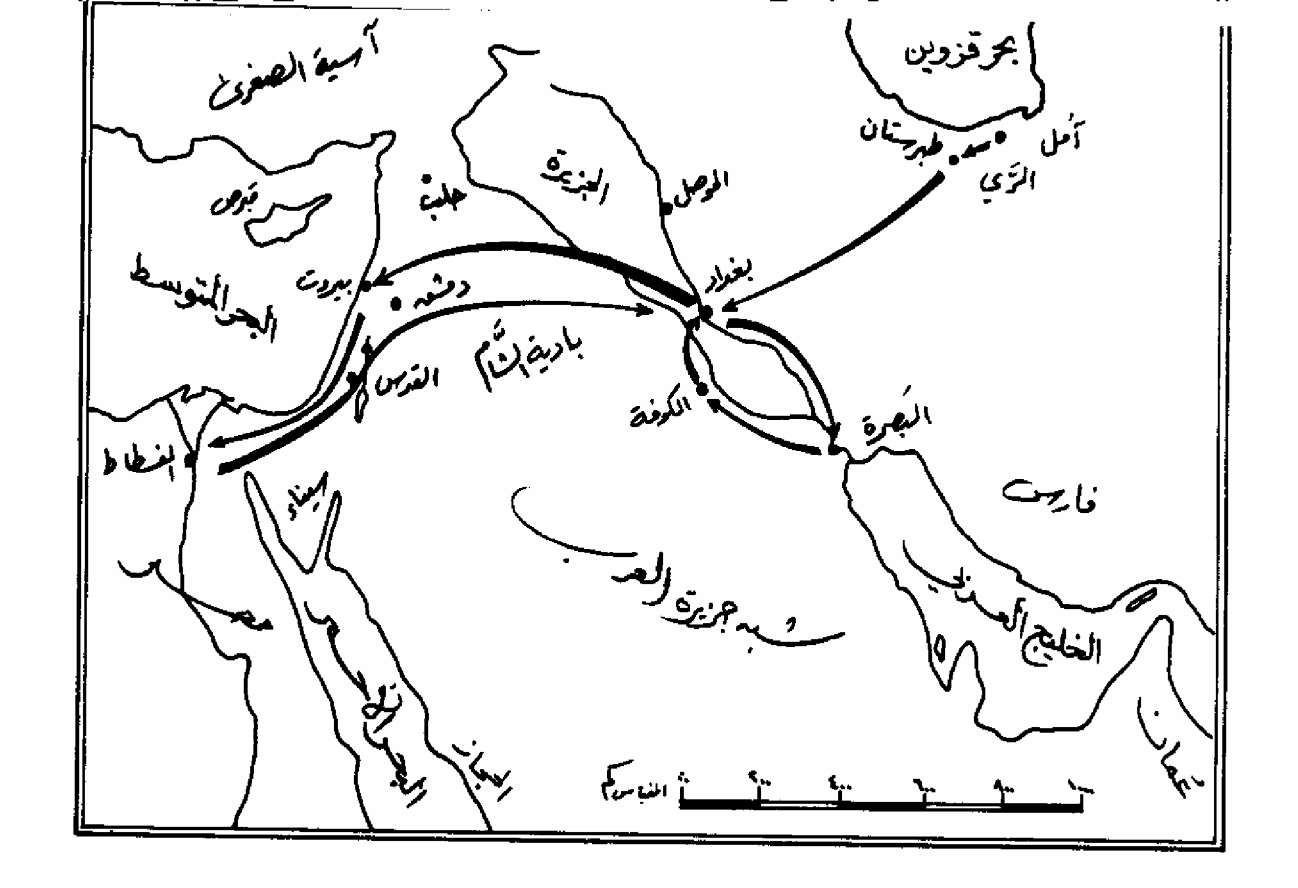
ورثى ابنُ دريد[100] ابن جرير بقصيدة منها.

لَنْ تستطيعَ لأمرِ اللّهِ تعقيباً ... فاستنجد الصَّبْرَ أو فاستشعرِ الحوبا
وافزع إلى كنف التَّسليم وارضَ بما ... قضى المهيمنُ مكروهاً ومحبوبا
مَنْ صاحبَ الدَّهرَ لم يعدم مجلجلة ... يظل منها طوال العيش منكوبا
إنَّ البلية لا وفرٌ تزعزعه ... أيدي الحوادث تشتيتاً وتشذيبا
ولا تفرق أُلّافٍ يفوت بهم ... بَيْنٌ يغادر حبل الوصل مقضوبا
لكنَّ فقدانَ من أُضحى بمصرعهِ ... نورُ الهدى وبهاءُ العلم مسلوبا
أودى أبو جعفر والعلم فاصطحبا ... أعظم بذا صاحباً إذا ذاك مصحوبا
إنَّ المنيَّةَ لم تتلف به رجلاً ... بل أتلفتْ علماً للدِّين منصوبا
أهدى الرَّدى للثَّرى إذ نال مهجته ... نجماً على من يعادي الحقَّ مصبوبا
كان الزَّمانُ به تصفو مشاربه ... فالآن أصبح بالتكدير مقطوبا
كلاَّ وأيامُه الغرُّ الَّتي جعَلت ... للعلم نوراً وللتَّقوى محاريبا
إذا انتضى الرأي في إيضاح مشكلةٍ ... أعادَ منهجَها المطموسَ ملحوبا
إن قال قاد زمام الصِّدق منطقُهُ ... أو آثر الصَّمتَ أولى النفس تهييبا
لو تعلم الأرضُ ما وارت لقد خشعت ... أقطارُها لك إجلالاً وترحيبا
ودَّت بقاعُ بلاد اللّه لو جعلت ... قبراً له فحباها جسمُهُ طيبا

* * *

(100) محمد بن الحسن بن دريد الأزدي: [223 - 321 هـ = 838 - 933 م]، من أئمة اللُّغة والأدب، كانوا يقولون: ابن دريد أشعر العلماء، وأعلم الشعراء.

(101) القصيدة كاملة في تاريخ بغداد 167/2.



رِحْلَةُ الطبْري في طَلَبِ العِلمِ

١ ـ آمُل ـ الرَّي. ٢ ـ الرَّي ـ بغداد. ٣ ـ بغداد ـ البَصْرة. ٤ ـ البصرة ـ الكوفة. ٥ ـ الكوفة ـ بغداد.
٦ ـ بغداد ـ بيروت ٧ ـ بيروت ـ الفسطاط. ٨ ـ الفسطاط ـ بغداد.

المصادر

1 ـ الإتقان في علوم القرآن، السُّيوطي.

2 ـ تاريخ البداية والنِّهاية، ابن كثير. مكتبة المعارف ـ بيروت، ط 2 سنة 1974.

3 ـ البداية والنِّهاية، ابن كثير. مكتبة المعارف ـ بيروت، ط 2 سنة 1974.

4 ـ تاريخ الأُمم والملوك محمد بن جرير الطَّبري، دار المعارف بمصر، 1960.

5 ـ تهذيب التهذيب، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ـ حيدر أباد ـ الهند.

6 ـ التفسير والمفسِّرون، د. محمد حسين الذَّهبي، دار الكتب الحديثة، ط 2، سنة 1976 م.

7 ـ تذكرة الحفاظ، الذَّهبي (شمس الدين)، دار التراث العربي ـ بيروت.

8 ـ تحليل نصوص تاريخية، د. صلاح مدني، مطبعة جامعة دمشق ـ كلية الآداب: 1959 - 1960 م.

9 ـ تقريب التهذيب لخاتمة الحفاظ، العسقلاني، دار المعرفة ـ بيروت، ط 2، سنة 1975 م.

10 ـ دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، د. فتحي الدريني، دار قتيبة ـ بيروت، ط 1، سنة 1988 م.

11 ـ الرِّسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السُّنة المشرَّفة، محمد بن جعفر الكتاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت 1986 م.

12 ـ طبقات المفسِّرين، محمد بن علي بن أحمد الداوودي، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

13 ـ غاية النهاية في طبقات القراء، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط 3، سنة 1982.

14 ـ الكامل في التَّاريخ، ابن الأثير الجزري، إدارة الطباعة المنيريَّة، سنة 1348 هـ.

15 ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى القسطنطي (الشهير بالملا كاتب الحلبي)، مكتبة المثنى ـ بغداد.

16 ـ لسان الميزان، نسخة مصورة عن الطبعة الهنديَّة، ط2، سنة 1972، مؤسَّسة الأعلمي ـ بيروت.

17 ـ مروج الذهب، المسعودي. دار الفكر ـ بيروت، ط 5 سنة 1973.

18 ـ مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، د. سيدة إسماعيل كاشف، دار الرائد العربي ـ بيروت 1983 م.

19 ـ مصطلح التَّاريخ، د. أسد رستم، المكتبة العصرية، صيدا، ط 2.

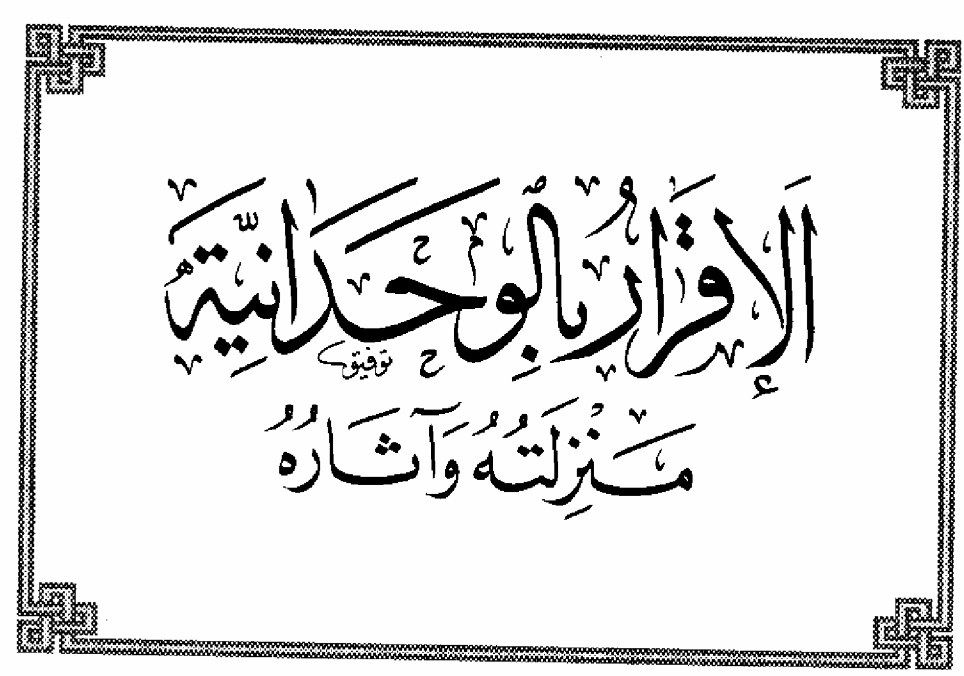
20 ـ معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، الذَّهبي (شمس الدين)، مؤسَّسة الرسالة، 1984 م.

21 ـ مفتاح السَّعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبرى زادة، دار الكتب الحديثة ـ القاهرة.

22 ـ ميزان الاعتدال، الذهبي (شمس الدين)، دار المعرفة ـ بيروت.

23 ـ نحن والتاريخ، قسطنطين زريق، دار العلم للملايين، ط 5 سنة 1981 م.

24 ـ وفيات الأعيان، ابن خلكان، دار صادر ـ بيروت ومصادر أخرى ذكرت في حينها...



الدكتور مسعود الوازني
كلية الدعوة الإسلامية - الجماهيرية العظمى

إن المتأمل في دعوات الأنبياء جميعاً عليهم السلام يجدها تتجه أولاً إلى دعوة الناس إلى الإقرار بوحدانية الله، والاعتراف بوجوده والتسليم المطلق بألوهيته، والتركيز على تحرير العقل مما علق به من أدران الوثنية وأوهام الشرك. وهي وإن كانت تبدو لنا يسيرة في طرحها ولكنها ليست دعوة محدودة الأثر أو أنها رؤية ذهنية مجردة جافة معزولة عن الحياة تقر بوجود إله يشغل حيزاً محدوداً لا يبعث على شعور التعارض مع الواقع القائم على التقليد الأعمى لعقائد الأقدمين والجمود الفكري عند آرائهم من غير مراجعة أو نظر. وإنما كان توحيداً يمتد نفوذه خارج دائرة الذهن ليصل تأثيره إلى جميع جوانب الحياة المختلفة، ويتحكم في سير أنشطتها، ويستهدف إرساء أسس جديدة للعمل والحياة مختلف كلياً أو جزئياً عما ألفه الناس من تقاليد وعادات، وينزع بالسلوك عامة إلى السمو والقصد من خلال التعلق بصفات الله التي تمثل الكمال المطلق في شتى صوره وأبعاده، ويغير

نظرة العقل للكـون والحياة تغييـره في المحتوى النفسي كله، ويـرتقي بالميـول والرغبات رقيه بالعلاقات الاجتماعية في أبعادها المختلفة حتى إنه ليمكن القول إن ارتباط التوحيد بأبعاد الحياة يشبه إلى حد بعيد اتصال حلقات السلسة الواحدة التي يشد بعضها بعضاً، وإن أيَّ فصل بين الفكر والسلوك هو فصل بين متشابك، أو تجزئة لمتكامل، إذ لا يمكن أن يحيا الإنسان بذهن إلٰهي وسلوك حيواني ﴿**أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب**﴾[1]فضلاً عن أن التوحيد يصعب أن يكون عقيدة راسخة ويقيناً ثابتاً ما لم يُهيأ له جو روحي يتعارض مع ما كان يجري في بيئات الكفر من لهو وفساد، وإن كل أولئك الذين عارضـوا دعوات الأنبيـاء وناصبوهم العداء كانوا يدركون أن الأمر لا يعني استبدال معتقد بآخر، وإنما كان يتجه التوحيد رأساً إلى القضاء على كل ما يندرج تحت الكفر من أساليب وأنماط، وما كان يمارس من ظلم ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور حنفاء لله غير مشركين به ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق**﴾[2] وإن أيسر تلك الجوانب التي أدرك المخاطبون بالوحي أبعادها سواء من أسلم منهم أو من أعرض عن الإسلام تتمثل في النزول عن تلك المكانة التي كان يحيط بها السادة المترفون أنفسهم أو يحيطهم بها غيرهم، والأخذ بمبدأ المساواة وإقراره بين الناس جميعاً، والقضاء على تلك العصبيـات القبلية ودعوى التفاضل العرقي أو الطبقي «كلكم لآدم وآدم من تراب» ليس لأحد بسبب طبيعته البشرية منزلة متميزة أو مكانة خاصة يسمو بها على الآخرين، وإنما هو نسيج وهمي سَداهُ ولُحمتُه عصور التخلف والانحطاط، وإن ادعاء مجموعة ما نفسهـا محبوبة لله أو مختارة لديه بسبب انتمائها إلى نسل معين، أو شخص معين يُعَـدُّ ادّعاءً باطلاً وفكرة لا علاقة لها بالتصور الديني الصحيح. فالشعب المختار حقاً لدى الله هو ذلك الذي يتبع وحيه وأحكامه بصرف النظر عن انتماءاته القبلية أو

---

(1) سورة البقرة، آية: 85.

(2) سورة الحج، آية: 30 - 31.

الاجتماعية أو الجغرافية[3]. ﴿يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾[4] وإن الإذعان المجرد لله يعد تعبيراً آخر عن الخروج من ذل الخضوع لغيره سبحانه والسمو بالنفس عن أي تعلق آخر ﴿يأيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً، فأمّا الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضلٍ ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً﴾[5].

ولا يعني هذا أن الدعوة إلى الإقرار بالتوحيد لا تستدعي معها طرح المسائل التي تنير الطريق أمام المقرين، أو أن كل القوانين والتشريعات التي تحكم مسيرة الحياة ومناهج التفكير يمكن أن تتضح كاملة من خلال التوحيد ذاته. لا شك في أن هنالك أموراً يدرك العقل منذ تسليمه المطلق انسجام بعضها مع التوحيد وتعارض بعضها الآخر معه، وهنالك أمور تشريعية لا غنى عن طرحها وبيانها، غير أنه ينبغي أن ندرك أن جميع تلك التشريعات قد كان للتوحيد دخل في تهيئة العقول لها، وفتح المدارك لقبولها والاستشراف إليها، فضلاً عما له من دور في تكوين الرؤية القلبية التي تفسح للإنسان مجال الترقي في مدارج السمو والكمال، وتمنحه إمكانية فهم السنن الكونية وطرق الاستفادة منها. وإن المتتبع لحركات الزهد يجدها تنطلق أساساً من عمق اليقين بالله والتعلق بصفاته، التي أسهمت في مضاعفة التطبيق الصارم لمسائل الشريعة في حياة الزهاد.

وقد أدرك الصحابة منذ البداية منزلة التوحيد وأبعاده في النفس والحياة، فأقبلوا على العمل الصالح بقلوب مذعنة، وعقول متطلعة إلى معرفة المزيد مما قد يكون خفي عنهم من الأعمال التي تقربهم من الله، وكانوا يلحون في السؤال إلى أن نزل قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم، وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم﴾[6] ومضى الصحابة رضي الله عنهم

---

(3) وحيد الدين خان الدين في مواجهة العلم ط 1972 م المختار الإسلامي القاهرة.

(4) سورة الحجرات، آية: 13.

(5) سورة النساء، آية: (174 - 175).

وهم أشد ما يكونون حرصاً على تطبيق دعوة التوحيد اعتقاداً أو سلوكاً، ولم يرو لنا التاريخ أنهم كانوا يسألون النبي ﷺ «لِمَ أمـر الله بكذا ولِمَ نهى عن كـذا؟ . . . لعلمهم أن ذلك مضاد للإيمان والاستسلام وأن قدم الإسلام لا يثبت إلا على درجة التسليم، وأن أول مراتب تعظيم الأمر التصديق به ثم العزم الجازم على امتثاله، ثم المسارعة إليه والمبادرة به، والحذر من القواطع والموانع، ثم بذل الجهد والنصح في الإتيان به على أكمل الوجوه ثم فعله لكونه مأموراً بحيث لا يتوقف الإتيان به على معرفة حكمته، فإن ظهرت له فعله وإلا عطله. فإن هذا ينافي الانقياد ويقدح في الامتثال»[7].

وهذا الفهم الذي انطلق منه الصحابة رضي الله عنهم هو الذي يعيننا على فهم أحاديث الإقرار بالتوحيد «من قبل مني الكلمة التي عرضت على عمي فهي له نجاة»[8] وكذلك ما بشر به النبي ﷺ الوفد الذي قدم عليه مقراً «أبشروا وبشروا من وراءكم أنه من شهد أن لا إله إلا الله صادقاً بها قلبه دخل الجنة»[9]، وقوله ﷺ «لن يوافي عبد يوم القيامة يقول لا إله إلا الله يبتغي بها وجه الله إلا ما حرم عليه النار»[10] ثم ساد في المرحلة اللاحقة على يد الجهمية فهم آخر لتلك الأحاديث جعلهم يعلقون النجاة بالإقرار المجرّد، وهذا الفهم القاصر يرده التوحيد نفسه الذي يسموا بدوافع المؤمن عن كل ما يضاد الفطرة السليمة ويتعارض مع تزكية النفس من ناحية، وإلى ما يسهم به من انشراح الصدر لاستقبال أمر الله في المسائل التي تحتاج إلى عرض وبيان من ناحية أخرى.

وإذا كانت هذه الأحاديث تعلق النجاة بالإقرار دون أن تتطرق إلى إثارة بقية عناصر الإيمان من ملائكة وكتب ورسل واليوم الآخر، ولم تشترط للنجاة العمل

---

(6) سورة المائدة، آية: 101.

(7) ابن أبي العز، شرح الطحاوي في العقيدة السلفية. نشر زكريا علي يوسف مطبعة الامتياز د. ت القاهرة ص 178.

(8) الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ط 1982/3 منشورات دار الكتاب العربي.

(9) الهيثمي مجمع الزوائد ومنبع الفوائد 61/1.

(10) البخاري، صحيح البخاري كتاب الرقائق باب العمل يبتغي به وجه الله.

الصالح، فإن هنالك قسماً آخر من النصوص من القرآن والحديث قرنت الفوز في الآخرة بالعمل الصالح ومنها قوله تعالى: ﴿**والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار**﴾[11] وجعلت العمل الصالح مكفراً للخطايا ﴿**ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يكفر عنه سيئاته ويدخله جنات تجري من تحتها الأنهار**﴾[12] وأقسم الله سبحانه على أهمية العمل فقال: ﴿**والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**﴾، ولم تكن الأحاديث هي وحدها التي قصرت كما يبدو للبعض، الإيمان على الإقرار المجرَّد بكلمة التوحيد، وإنما هنالك آيات من القرآن الكريم قد ركزت هي الأخرى على مطلق الإيمان بالله مع الاستقامة، منها قوله تعالى ﴿**إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة أن لا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون**﴾[13] وهي كما نرى لم تعرض لبقية عناصر الإيمان من ملائكة وكتب ورسل واليوم الآخر وما فيه من جزاء.

ومن ذلك أيضاً ما جاء في هذه الآية الكريمة التي نصت على الإيمان بالله والرسول بصفة خاصة، دون أن تعرض لبقية شُعب الإيمان أو التكاليف، ﴿**إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه**﴾[14].

وتبعاً لذلك فإن ما ذهبت إليه المرجئة الجهمية لا يستقيم مع التوحيد الذي طرح الأنبياء عليهم السلام من خلاله رسائلهم في تطهير الفكر والسلوك «ولم يفرضوا التشريع إلا بعد أن تهيأت النفوس وأصبح قناعة مختمرة وحاجة ملحة تريد حكم الله»[15]، فضلاً عن أن الحديث الشريف قد صحب القرآن فترة نزوله التي تواصلت قريباً من ثلاثة وعشرين عاماً، ولا يبعد أن تكون تلك الأحاديث قد ركزت كما ركز

---

(11) سورة النساء، آية: 57.

(12) سورة التغابن، آية: 9.

(13) سورة فصلت، آية: 30.

(14) سورة النور، آية: 62.

(15) راجع الكردي شعاع من السيرة النبوية في العهد المكي. ط 1985 م دار الفرقان عمان ص 19.

القرآن الكريم في مرحلته الأولى على غرس شجرة التوحيد في النفوس، لما لها من أثر في تصحيح العقيدة التي يتحدد على أساسها التصور الشمولي للكون والحياة، ثم جاءت أحاديث بعدها أتمت الجزء الباقي، وهو ما يتفق مع منهج القرآن نفسه الذي نراه يتناول في موضع عنصراً معيناً من عناصر الإيمان، أو عملاً من الأعمال، ثم يضيف إليه في موضع آخر تكاليف أخرى إذ لا يمكن أن تتزاحم العقائد والتكاليف في آية واحدة، لما يترتب على ذلك من تفويت الغرض من أسباب النزول، وحكمة التدرج في التشريع التي تقضي بأن يخص الله سبحانه وتعالى عملاً من الأعمال الصالحة بالتأكيد في موضع، ولا يخصه بشيء في موضع آخر. فهو مثلاً يؤكد على القيام بأداء الصلاة والزكاة في آية، ثم يدعهما ويعرض لجوانب أخرى كالصدق والإخلاص وحسن المعاملة في ثانية، ويدعو إلى العفاف وحفظ الفروج في ثالثة، ويناشد صلة الرحم وحقوق ذوي القربى في رابعة، ويتوجه إلى مواساة المساكين واليتامى في خامسة، أو يتناول أهمية البر بالوالدين في سادسة، ويعرض للقوانين الزوجية في سابعة، ويشدد على أكل الحلال وترك الحرام في ثامنة[16] وهكذا. ولا يعني ذلك سوى التدرج في تقرير المسائل ومراعاة مقتضيات الأحوال ومتطلبات المناسبة. فكان كلما عرض للناس حادث، وبدت له أذهانهم متفتحة وقلوبهم مستعدة للأخذ به نزل ذلك التوجه وركز عليه. واستمر الأمر على ذلك حتى تكاملت العقائد والنظم السلوكية والتشريعات العملية، وفق أسلوب حكيم ومنهج رباني وضع كل شيء في إطاره الصحيح، وانظر فيما روي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه حين قال له رسول الله ﷺ: «ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صدقاً من قلبه إلا حرمه على النار. قال: يا رسول الله أفلا أخبر به الناس فيستبشروا. قال: إذن يتكلوا»[17] أي لا يدركون البعد العملي للتوحيد فيقعون في الظن بأن النجاة تتحقق بالإقرار المجرَّد، فالإيمان كل لا يتجزأ ووحدة متكاملة متفاعلة، والمؤمن مطالب بالعمل بما جاء في الدين كله،

(16) أبو الأعلى المودودي. مفاهيم إسلامية ط 1402/4 هـ دار القلم الكويت ص 11.

(17) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم، وتمام الحديث وأخبر به معاذ عند موته تأثماً.

وليس لأحد أن يقتصر على جانب ويترك الجوانب الأخرى، بحجة أنه وجد آية معينة أو حديثاً خاصاً يعلق النجاة بذلك، ويدع الإذعان لما نزل من الحق كله، ظناً منه بأن ما هو عليه يرفعه إلى مصاف المؤمنين، كما يحدث لمن يقيمون بعض العبادات ويتركون بعضها الآخر أو لمن يؤدون العبادات ولا يلتفتون بعدها إلى ما يرتكبونه من غش وخيانة وكذب ونميمة، وأكل أموال الناس بالباطل ونكث العهود، والوشاية بالناس والوقيعة بالأبرياء، أو بموالاة من يكيدون للمسلمين.

ونعود مرة أخرى لنقرر أنه ليس بين أيدي الباحثين، ما يؤكد أن تلك الأحاديث جاءت بعد إقرار جملة من التكاليف، وهو ما يجعل النظر إليها في ضوء التدرج في التشريع أولى. وحتى إذا جاءت بعد اكتمال الرسالة، فإن ما تؤكد عليه تلك الأحاديث من الإخلاص الكامل لكلمة التوحيد يجعلنا نجزم بأن التوحيد يمثل قمة الإذعان النفسي لدين الإسلام والتصديق الجازم بكمال عقيدته، والتقيد بحدوده وآدابه، والتسليم المطلق بأحكامه، وبذل الجهد في الإتيان بأوامره واجتناب نواهيه، وتجسيد ما في القلب من يقين تجسيداً كاملاً وترجمة ما في الذهن من أفكار في واقع التعامل مع الآخرين، ولا يغير من مدلول التوحيد وأبعاده في بناء مناهج التفكير عموماً، وتكوينه للرؤى الكونية العرفانية ما يصدر عن البعض من تفسيرات محدودة لا تستبطن ما في هذه الحقيقة من أبعاد. ولا يساورني الشك في أن ما نقل عن المرجئة الجهمية لا يعدو أن يكون دفاعاً مجرداً عن وجهة نظر في مسألة مرتكب الكبيرة التي طرحت في عصرهم، وحاولوا أن يلتزموا الحياد بتبرئة من شاركوا في أحداث الفتنة جميعاً من غير تدخل في اتهام فريق بعينه، وبخاصة أنه لم ينقل لنا أحد من خصوم الجهمية أنهم كانوا يتهاونون في أداء الفرائض أو يتسامحون في ارتكاب المعاصي، برفع الحدود أو بتأويل آيات الوعيد من نحو قوله تعالى ﴿**يوم تجد كل نفس ما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً، ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد**﴾[18].

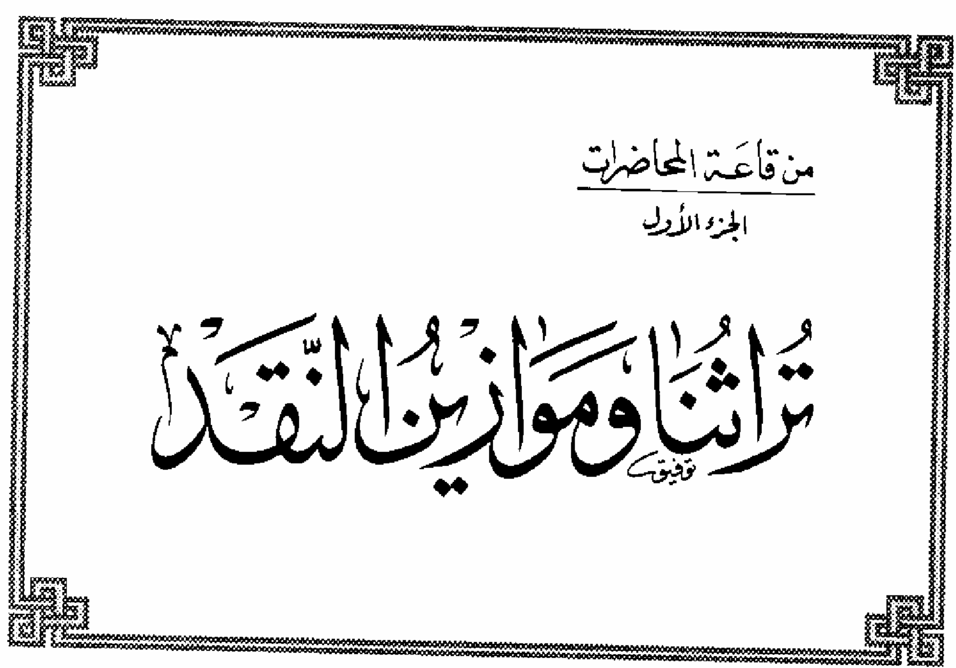
تلك هي بعض حقائق التوحيد الذي نراه يمثل مركز إشعاع يغمر نوره جميع

---

(18) سورة آل عمران، آية: 30.

جوانب الحياة، ويمنح منهجاً في التأمل والنظر يخرجُ بموجبه الإنسان من دائرة التقليد العقائدي الأعمى والجمود عند آراء الأقدمين، ويتحرر من ضغوط المادة وانحراف الدوافع، ويتعلق قلبه بالحق ولا يتخذ أعداء الإنسانية من الكافرين أولياء من دون المؤمنين ولا ترهبه قوتهم، فالقوة لله جميعاً **﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله، والذين آمنوا أشد حباً لله، ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً وأن الله شديد العذاب﴾**[19].

(19) سورة البقرة، آية: 165.



الأستاذ السائح علي حسين
كلية الدعوة الإسلامية - الجماهيرية العظمى

لعلنا لا نعدو الحقيقة ولا نخرج للمبالغة إذا ما قلنا أن الإسلام قد أوجد حضارة من أغنى وأخصب ما عرفت الإنسانية من حضارات.

ذلك لأن القرآن الكريم قد رفع حاجز الخوف والقداسة بين الإنسان والكون ودفع الإنسان إلى ميادين البحث والتأمل والانتفاع بما خلق الله في هذا الوجود فأصبح الكون مادة التجربة والتحليل والتعليل، وبهـذا اتسعت مجالات البحث والمعرفة في المجال المادي.

ولأن الدعوة الإسلامية عامة لا يختص بها جنس أو أمة من العـالمين فقد دخلت في الإسلام شعوب كثيرة تحمل الكثير من قيمها ومعارفها وتاريخها وتراثها الغزير المتنوع.

وإذا ما تذكرنا ما قام به الإسلام من إعادة صياغة الدين والدولة والمعاش

والمعاد أدركنا ضخامة ذلك الكم الهائل من المعارف التي تمثل تراكم وركام إضافات الأجيال المتعاقبة طوال خمسة عشر قرناً.

وغني عن التأكيد أن نقول أن تراثاً بهذه السعة وقد شاركت في بنائه شعوب وثقافات وأديان مختلفة الجذور والمآرب يحتاج إلى فحص وتمحيص حتى لا يختلط الحق بالباطل والأسطورة والخيال بحقائق العلم واليقين.

وقبل أن نستمر في هذا السياق يجب أن نستبعد من التراث القرآن الكريم والسنة الصحيحة إذ هما من ثوابت المعتقدات التي لا يتطرق إليهما الشك ولم يتسرب إليها التغيير والتبديل لأن الله الذي أنزل الذكر قد تعهد بحفظه، والسنة التي أستبعدها من التراث هي التي نخلها المختصون بموازين السند والمتن.

والذي أعنيه بمصطلح التراث هو ذلك الجهد البشري القابل للوصف بالخطأ والصواب.

ومما يجب الانتباه له أن التراث بهذا التعريف الواسع الفضفاض يحتاج لأكثر من منهج للدراسة والنقد ولأكثر من باحث متخصص لرصد المحاولات والنتائج، كما أن الخطأ في التطبيق أو الافتراض في جوانب المعرفة ليستا على درجة واحدة من الخطورة والأهمية.

لذلك فقد قصرت بحثي على الجانب الفكري الذي صبغ بصبغة دينية، وأدخل في الحديث النبوي وكون جانباً من معتقدات الناس يحيطونه بهالة من الإجلال والقداسة، وأثر في حياتهم أبلغ الأثر. ولم يعط ما يستحقه من الدراسة والنقد.

ومن المعلوم أن جمع الحديث بصورة رسمية لم يبدأ إلا في خلافة عمر بن عبد العزيز في بداية المائة الثانية حيث أمر أبا بكر بن حزم وقيل ابن شهاب الزهري بجمع الحديث وبذلك أصبحت سلسلة السند بين مخرج الحديث وراويه عن رسول الله ﷺ طويلة تتناول مجموعة من الرجال يروي أحدهم عن الآخر ما شاهده أو سمعه من الرسول الكريم.

يضاف إلى هذا ما أصاب الأمة الإسلامية نتيجة الاختلاف على الخلافة حتى رفع بعضهم السيوف في وجوه البعض الآخر وسالت دماء كان الأولى بها أن تسيل في سبيل التبشير بالدعوة والجهاد في سبيل الله.

كما أن حركة جمع الحديث قد سبقتها فترة طويلة من الحكم الأموي الذي لم يخل في بعض فتراته من انحرافات كان لها أسوأ الأثر في مسار التاريخ والحياة الفكرية.

من هذه الانحرافات جعل الحكم وراثياً، وتقسيم المجتمع إلى عرب وموال وظهور الفوارق الطبقية الواضحة وميل بعض طبقات المجتمع إلى التبذير والمجون واللهو. وفوق هذا كله كانت قسوة الدولة ضد من يحاول المساس بأمنها أو يكون خطراً على بقاء السلطة في البيت الأموي.

لذلك فقد نمت في هذه البيئة المواتية جبهات متعددة من المعارضة لما هو سائد ابتداءاً بطبقة الأتقياء الوعاظ الذين يحاربون الانحراف عن الدين القويم، مروراً بمن يقصر همه على مشاركة الأمويين في الحكم وانتهاءاً بالشعوبيين الذين يريدون إخراج العرب بالكامل من الدولة.

«وقد هول الشعوبيون حظ الفرس في الإسلام وجهادهم في سبيله مزيفين بعض الأحاديث التي ترجع أصل قريش إلى النبط وتنفيهم عن العرب، ملفقين أحاديث كثيرة في فضل الفرس واصطناع الرسول لهم دون العرب ناسبين إياها إلى الثقات من الصحابة والتابعين حتى لا يتطرق الشك إليها، وهي أحاديث استغلوا فيها سلمان الفارسي استغلالاً بالغاً»[1].

ولهذا يقول مؤرخو الحركة الفكرية في العالم الإسلامي: لقد بدأ الوضع في الحديث بشكل متعمد لخدمة أغراض سياسية أيام الفتنة بين علي ومعاوية كما استغل الوضع لخدمة أغراض واتجاهات ومناهج اعتقادية.

وإن بداية الوضع في الحديث كانت على أيدي الشيعة الذين وضعوا أحاديث

---

(1) الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول /د/ حسين عطوان ص 164 ط دار الجيل بيروت.

كثيرة تفضل علياً وآل البيت على غيرهم من الصحابة.

والحماس لآل البيت كلمة حق أريد بها باطل فقد تستر بهم أعداد كبيرة من الزنادقة وضعيفي الدين والموتورين من الشعوب التي ذهبت دولها تطلعاً إلى هدم الإسلام وإضعاف السلطة العربية بإدخال معتقدات غريبة عن الإسلام كتأليه علي عليه السلام وبعض ذريته، والقول برجعتهم وعدم موتهم، والحلول، وتناسخ الأرواح، وسرعان ما تجمع ركام ثقيل من معتقدات غريبة داخل المذهب الشيعي متسللة إليه من المسيحية واليهودية وأديان إيران القديمة وهراطقة بابل وغيرهم[2].

وإذا كنا نقر جميعاً بأن جمع الحديث بصفة منظمة ورسمية لم يبدأ عند أهل السنة إلا في بداية المائة الثانية كما سبق فإن الشيعة كما هو ديدنهم دائماً يرجعون كل شيء إلى الإمام علي كرم الله وجهه فيروون أن أول كتاب في الحديث ألف في الإسلام كتاب علي عليه السلام، أملاه رسول الله وخطه علي في صحيفة فيها كل حلال وحرام[3].

وهناك آراء بعضها ينسب الجمع والترتيب على أبواب لأبي رافع مولى الرسول ﷺ وبعضها يقول أن هذا العمل قام به ابنه كاتب الإمام علي، مع ملاحظة أن الشيعة لا يروون الحديث إلا عن آل البيت عن طريق شيعتهم لأنهم لا يرون العدالة تتحقق في أي راو يصحح إمامة الخلفاء الثلاث قبل علي، ويشتط بعضهم فيفسق أو يكفر مخالفيهم.

ونحن نلاحظ في دراسات المعاصرين من الشيعة الإمامية استدلالهم بأحاديث ثابتة في صحاح أهل السنة، ولكنهم لا يأخذونها على اعتبارها أدلة ولكنها يؤتى بها لإقناعنا نحن أو لمجرد الاستئناس ويسمونها مما روته العامة بينما استنباط الحكم يكون من أحاديثهم لأنها منقولة عن الأئمة المعصومين.

---

(2) انظر المصدر السابق ص 15 - 20 - 21 وفرق الشيعة للنوبختي ص 22، وأصول الإسماعيلية/ برنارد لويس ترجمة د/خليل أحمد خليل ص 59 ط/ دار الحداثة.

(3) مقدمة الكافي ج 1 ص 4 د/حسن علي محفوظ /ط/ دار صعب والتعارف.

بينما نجد أهل السنة حريصين على وحدة الأمة وجمع كلمتها فلا يصمون أحداً بالفسق أو الكفر إلا إذا أنكر أو اعتقد ما هو معلوم من الدين بالضرورة وهو ما يقال عنه أنه كفر بواح، أما مجرد وصف المخالفين لفرقة من الفرق بأنهم كفروا فإن ذلك لا يمنع من قبول روايتهم، وقد قال ابن حجر: «التحقيق أنه لا ترد رواية كل مكفر ببدعته، لأن كل طائفة تدعي بأن مخالفيها مبتدعة وقد تبالغ فتكفر، فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف»[4].

وقال علي بن المديني: «لو تركت أهل البصرة لقولهم بالقدر وأهل الكوفة لتشيعهم لخربت الكتب وذهب الحديث»[5].

ولهذا لم يرفض باتفاق من جميع المحدثين إلا من تصل به بدعته إلى إنكار معلوم متواتر من الدين بالضرورة أو اعتقد عكسه.

واعتبر جمهور المحدثين أن رفض جميع من اتهم ببدعة غلو وتطرف ضرره أكثر من نفعه، فإذا كان قبول رواية المبتدع على إطلاقها ستؤدي إلى قبول رواية من خرج عن الإسلام فإن الاتجاه العكسي سيؤدي إلى رفض أحاديث صحيحة بلا سبب معقول، خصوصاً وأن التشيع الذي أصبح بدعة بعد جنوح أصحابه للغلو كان يمثل حب آل البيت والتعاطف معهم والإحساس بأنهم ظلموا ـ بلا غلو ولا ادعاء امتيازات ـ وهذا كان ولا يزال عقيدة كثير من الصحابة والتابعين وأهل العلم في مختلف العصور.

أما من لم تصل به بدعته إلى الكفر الصريح فقد قبل بعض المحدثين الرواية عنه مطلقاً، وقبلها بعضهم بشرط ألا يكون داعية لبدعته، وقبلها بعضهم ولو كان داعية بشرط ألا يكون ما يرويه مما يقوي وجهة نظره فيما يدعو إليه.

مع ملاحظة توفر الشرط الأساسي وهو العدالة والضبط لما يرويه، وقد ذكر

---

(4)انظر الباعث الحثيث/ الشيخ أحمد شاكر ص 95 ط/دار الكتب العلمية.

(5) انظر أسباب اختلاف المحدثين/ خلدون الأحدب 493/2 ولاحظ دفاع جمال الدين القاسمي عن ضرورة جمع السنة عن جميع الفرق اقتداء بالبخاري ومسلم «الجرح والتعديل ط/مؤسسة الرسالة 1985 م».

ابن كثير أن البخاري[6] قد خرج حديثاً لعمران بن حطان الخارجي مادح عبد الرحمن بن ملجم المرادي قاتل الإمام علي كرم الله وجهه.

ولا يحسبن القارىء أن مدح ابن ملجم كان على مواقف إنسانية نبيلة، إنه يمدحه على قتله للإمام علي كرم الله وجهه ويتشفى من الإمام ويصفه بأنه شر خلق الله.

واستمع إليه يقول:

يا ضربة من كريم ما أراد بها ... إلا ليبلغ عن ذي العرش رضوانا
إني لأفكر فيه ثم أحسبه ... أوفى البرية عند الله ميزانا
لله در المرادي الذي سفكت ... كفاه مهجة شر الخلق إنسانا
أمسى عشية غشاه بضربته ... مما جناه من الآثام عريانا[7]

ويقول الشيخ أحمد شاكر: «والمتتبع لأحوال الرواة يرى كثيراً من أهل البدع موضعاً للثقة والاطمئنان وإن رووا ما يوافق رأيهم»[8].

ولا يخفى على الباحث أن الاتفاق على عدالة من رمى ببدعة أمر لا يكاد يوجد. فهذا أبان بن ثعلب الكوفي وثقه الذهبي وقال عنه أنه شيعي جلد لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته.

وقد وثقه أحمد بن حنبل وابن معين وأبو حاتم، وأورده ابن عدي وقال: كان غالياً في التشيع، وقال السعدي: زائغ مجاهر[9].

وقال الحافظ ابن حجر في ترجمة خالد بن مخلد القطواني: قال العجلي ثقة

---

(6) اختصار علوم الحديث ص 95 وانظر إرشاد الفحول للشوكاني ص 51 دار الفكر.

(7) انظر هذه الأبيات ومعارضتها في:
الأغاني 52/18 وما بعدها ط/دار الثقافة، الكامل/ محمد بن يزيد.
المبرد 162/2 ط/مكتبة المعارف بيروت، مروج الذهب/ المسعودي 426/2 ط 3 التجارية بمصر بتحقيق: م. محي الدين.

(8) انظر المصدرين السابقين ومقدمة ابن الصلاح ص 67 تحقيق د/مصطفى ديب البغا ط مكتبة الفارابي.

(9) أسباب اختلاف المحدثين 494/2.

فيه تشيع، وقال ابن سعد: كان متشيعاً مفرطاً، وقال صالح جزره ثقة إلا أنه كان متهماً بالغلو في التشيع، قلت ـ القائل ابن حجر ـ: أما التشيع فقد قدمنا أنه إذا كان ثبت الأخذ والأداء لا يضيره ولا سيما إذا لم يكن داعية إلى رأيه[10].

وقد ذكر ابن حجر في مقدمة فتح الباري أسماء الشيعة الذين خرج لهم البخاري في صحيحه، وتتبع السيوطي أسماء من اتهموا ببدعة وروى لهم البخاري ومسلم أو أحدهما فكانوا أربعة وثمانين راوياً[11].

أشير إلى إعدادهم وتوزيعهم على الفرق وهم كما يلي:

16 اتهموا بالإرجاء وهو تأخير الحكم على مرتكب الكبيرة.

7 اتهموا بالنصب وهو بغض الإمام علي رضي الله عنه.

26 اتهموا بالتشيع.

30 اتهموا بالقدر وهو القول بأن الشر من خلق العبد.

1 رمي باعتناق مذهب جهم بن صفوان النافي لصفات الله.

1 رمي بالوقف في مسألة قدم القرآن.

1 رمي بالقعود وهو الدعوة إلى الخروج على الأئمة دون مباشرة ذلك.

2 من الحرورية الذين أنكروا التحكيم.

وواضح أن هذا العدد قليل في حد ذاته إذا ما نظرنا إلى الأعداد الهائلة من الرواة في الكتابين، ولكن المقصود هو الإشارة إلى المبدأ من حيث هو، وقد كان الشيخان رحمهما الله حريصين الحرص كله على صحة الحديث وسلامة السند بمقاييس لم يلتزم بها غيرهم وقد استند البعض إلى هذا المبدأ فكثرت الرواية عن أصحاب الفرق المختلفة، وهذا ما جعل بعض كتب الحديث ليست على درجة واحدة عند جماهير العلماء[12].

وينبغي أن نتذكر أن التشيع كان متابعاً من قبل الدولة الحاكمة، وكان الاتهام

---

(10) المصدر السابق نقلاً عن هدي الساري ص 398.

(11) انظر تدريب الراوي ج 1 ص 328.

(12) انظر منهج النقد في علوم الحديث ص 84 د/نور الدين عتر ط/ دار الفكر.

به قد يؤدي بصاحبه إلى الهلاك، لذلك نشأت فكرة التقية عند الشيعة، وبدأت أعداد كبيرة تظهر ما لا تبطن.

وأحسب أن التأكد الكامل من عدم تسرب أفكار ومبادىء شيعية دون الانتباه لمعتقد رواتها شيء يصعب تصديقه.

وهذا ما يجعلني أنظر بحذر إلى أي رواية يظهر منها شك في معتقد بعض الفرق وإن لم ينص المحدثون على مخالفة مذهب أحد الرواة.

ومما لا جدال فيه ولا ينكره إلا مكابر أن علماء الحديث قد بذلوا أقصى ما يستطيعه البشر من الدقة والتحري والتتبع لأحوال الرواة وتناولوها بصراحة وجرأة تصل إلى حد القذف المعاقب عليه شرعاً وقانوناً وذلك بتطبيق منهج الجرح والتعديل حتى قال ابن دقيق العيد:

«أعراض المسلمين حفرة من حفر النار وقف على شفيرها طائفتان من الناس المحدثون والحكام».

فعبارات فلان: كذاب، مدلس، مختلط العقل، فاسق، مبتدع، وغيرها من الأوصاف الجارحة لا تجدها إلا على أقلام نقاد الحديث.

ولا أعتقد أن هناك من يجادل في أهمية هذا المنهج للتأكد من صحة ما نسب للرسول ﷺ لأن مجرد كون المحتوى حقاً أو صحيحاً لا يبرر نسبته إليه.

وبهذا المنهج المتعلق بنقد السند حدد علماء هذا الفن الأحاديث الصحيحة وبينوا درجاتها، كما بينوا الأحاديث الضعيفة والواهية والموضوعة.

ووفقاً لما ذكره ابن عبد البر فإن عناية المحدثين بالتدقيق في الأحاديث ليست على درجة واحدة حيث قال: «وأهل العلم ما زالوا يسامحون أنفسهم في رواية الرغائب والفضائل عن كل أحد، وإنما كانوا يتشددون في أحاديث الأحكام[13].

وإذا ما ثبت هذا باعتراف ابن عبد البر فإن التساهل أو الإهمال للأحاديث

---

(13) التمهيد ج 1 ص 127 ط وزارة الأوقاف بالمغرب.

المتعلقة بالملاحم والفتن التي ستقع في المستقبل من باب أولى، لأنها لا يترتب عليها فعل بعينه.

وقد نقل عن الإمام أحمد قوله: (ثلاثة كتب ليس لها أصول ـ يعني أسانيد ـ المغازي، والملاحم، والتفسير).

والمحققون يرون أن هذا الحكم صادق على بعض التفاسير والمغازي، أما الملاحم فجميعها كما ذكر، وليس يصح في الملاحم المرتقبة والفتن المنتظرة غير أحاديث قليلة[14].

ويبدو لي أن الذي اعتبر كل حديث أخبر عن أمر في المستقبل موضوعاً كما فعل ابن قيم الجوزية في المنار المنيف[15].

يستند إلى قوله تعالى: **﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء﴾** والذين صححوا بعضها استندوا إلى قوله تعالى: **﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول﴾**.

ولا تعارض بين الآيتين كما هو واضح.

والذي يلاحظه القارىء أن أغلبية ما وصف بالوضع أو الضعف مرجعه إلى الطعن في أحد الرواة، وأوضح مثال على هذا تذكرة الموضوعات لمحمد بن ظاهر المقدسي، ولهذا كثيراً ما نجد متناً ضعف بسند وقيل فيه لا يصح من هذا الوجه، بينما نجده مروياً صحيحاً بسند آخر رواته ثقات.

وكمثال على هذا ما أخرجه ابن الهندي في تذكرة الموضوعات «إذا أقبلت الرايات السود من خراسان فأتوها فإن فيها خليفة الله المهدي» فيه عمر بن قيس لا شيء لم يسمع من الحسن ولا سمع الحسن من عبيدة، قلت ـ والقائل ابن

(14) انظر المصنوع في معرفة الحديث الموضوع/ علي القاري الهروي ت عبد الفتاح أبو غدة ص 179 مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب 1969 م.

(15) انظر الأسرار المرفوعة ص 339 تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول ط 1985/1 م دار الكتب العلمية 16 - 17 = ص 223.

الهندي ـ قال ابن حجر: لم يصب ابن الجوزي فقد أخرجه أحمد عن ثوبان وأبي هريرة، وليس في إسنادهما متهم بالكذب.

وقبله خرج الحديث التالي: «يكون آخر الزمان خليفة لا يفضل عليه أبو بكر ولا عمر» موضوع فيه ضعيف وكذاب: قلت ـ والقائل ابن الهندي ـ بل هما بريئان فقد ورد بسند صحيح، وقد تكلمت عليه وعلى تأويله في كتابنا المهدي.

كما نجد متوناً يصر المحدثون على وصفها بالصحة أو الحسن مع أنها تتعارض مع النظر العقلي أو تتصادم مع صريح القرآن اعتماداً منهم على صحة السند وسلامة رجاله من الطعن فيهم.

مع أن المحدثين أنفسهم هم الذين وضعوا قاعدة مهمة مفادها صحة السند لا تقتضي صحة المتن.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره نفس المصدر:

«رأس مائة سنة يبعث الله ريحاً باردة يقبض فيها روح كل مؤمن».

قال ابن الجوزي: باطل يكذبه الوجود.

قلت ـ ابن الهندي ـ بل صحيح روى بطرق صحاح وهذه المائة قرب الساعة والمؤلف ـ ابن الجوزي ظن أنها المائة الأولى من الهجرة.

وفي الوجير قال ابن عدي فيه ضعف.

هذا والحديث أخرجه الحاكم وصححه وأقره الذهبي[16].

وواضح أن إغفال الجانب العقلي والاعتماد على صحة السند فقط، قد يجرد الإسلام من أعظم ما فيه وهو عدم مناقضته للعقل السليم والنظر الصحيح.

ولهذا السبب نشأ خلاف مبكر بين علماء الكلام وبخاصة المعتزلة وعلى

---

(16) ص 222.

رأسهم النظام والعلاف وبين علماء الحديث وكانت الدولة تؤيد أحد الفريقين على الآخر في فترة من الزمن وتنعكس الآية في زمن آخر.

والرجوع إلى كتاب ابن قتيبة تأويل مختلف الحديث يعطي القارىء صورة عن طبيعة الخلاف بين الفريقين.

ففي الوقت الذي نجد فيه المحدثين يكتفون بصحة السند لوصف الحديث بالصحة نجد علماء الكلام يصرون على أن يكون متن الحديث مما يقره العقل فما قبله العقل قبلوه، وما رفضه رفضوه[19].

كما نجد صراعاً من نوع آخر بين المحدثين وفرقة الكرامية القائلة بالتجسيم فقد وضعت هذه الفرقة أحاديث تؤيد بها رأيها كما تمسكت بظواهر ألفاظ توهم التشبيه والتجسيم فتصدى لها الحافظ أبو بكر بن فورك في كتابه (مشكل الحديث وبيانه).

وحاول تأويل الأحاديث الموهمة وتصحيحها وقد لاحظ العلماء على المعتزلة أنهم رفضوا أحاديث صحيحة يمكن تأويلها بما لا ينافي قوله تعالى ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ الذي يعتبر أساس مبدأ التنزيه عندهم.

كما لاحظوا أن ابن فورك أجهد نفسه في محاولة تأويل أحاديث يتخذها الكرامية سنداً لرأيهم مع أنها أحاديث موضوعة أو واهية وكان ينبغي استبعادها من الأساس ويبدو، لي أن هذا الخلاف كان في فترة حماس المحدثين لنقد السند والجرح والتعديل إذ إننا في مرحلة تالية نجد ابن الجوزي يقول: «فكل حديث رأيته يخالف المعقول، أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره»[20].

---

(19) انظر ظهر الإسلام/ أحمد أمين 22/4 وضحى الإسلام 85/3 ط/دار الكتاب العربي وتاريخ الإسلام السياسي حسن إبراهيم حسن 336/2 وما بعدها. والإسلام والحضارة العربية/ محمد كرد علي ج 2 ص 18 وما بعدها ط/لجنة التأليف 1959 م.

(20) نقد المتن ص 237.

كما ألف رسالة صغيرة في نقد المتن أسماها المنار المنيف في الصحيح والضعيف وذكر ابن حجر ضوابط نقد المتن في كتابه نخبة الفكر، وفي العصر الحديث خرجت دراسات كثيرة منها:

1) منهج النقد في علوم الحديث للدكتور نور الدين عتر وأغلبه في نقد السند.

2) نقد الحديث في علم الدراية وعلم الرواية وهو رسالة دكتوراه للدكتور حسين الحاج حسن وقد خصص الباب الخامس لأصول نقد المتن.

3) وكتب صديقنا الفاضل المهندس الصديق بشير نصر ضوابط الرواية عند المحدثين وقد خصص الفصل الأول من رسالته لنقد المتن، وتمتاز هذه الدراسة عن غيرها بالرد على ادعاءات المستشرقين ومن سار على منهجهم.

4) صدرت دراسة شاملة بعنوان نقد المتن عند المحدثين للدكتور صلاح الدين بن أحمد الإدلبي، وهي من أشمل هذه الدراسات وأوفاها.

وقد ذكر العلماء ضوابط لمعرفة الحديث المكذوب منها:

1) أن يكون العمل قليلاً والثواب كبيراً أو أن يكون الخطأ صغيراً والعقوبة كبيرة.

2) أن يكذبه الحس.

3) سماجة الحديث وكونه مما يسخر منه.

4) مناقضة الحديث لما جاءت به السنة الصريحة مناقضة بينة بحيث يخالف حديثاً متواتراً أو خبر آحاد محفوفاً بقرائنه.

5) أن يدعى على النبي أنه فعل أمراً ظاهراً بمحضر من الصحابة كلهم وأنهم اتفقوا على كتمانه ولم يفعلوه.

6) أن يكون الحديث باطلاً في نفسه (لمخالفته للعقل).

7) أن يكون الحديث لا يشبه كلام الأنبياء.

8) أن يكون في الحديث تاريخ مثل إذا كان سنة كذا وقع كيت وكيت.

9) أن يكون الحديث بوصف الأطباء أشبه وأليق.

10) ومنها الأحاديث التي رويت في العقل كلها كذب.

11) ومنها أن يكون الحديث مما تقوم الشواهد الصحيحة على بطلانه.

12) مخالفة الحديث لصريح القرآن الثابت المحكم أما منافاته لحكم ظني الدلالة فلا توجب رده.

13) ركاكة ألفاظ الحديث.

14) أحاديث ذم أجناس من البشر.

15) أحاديث تفضيل بعض البلدان.

16) اقتران الحديث بما يفيد بطلانه.

17) أن يفيد تسويغاً لفعل حاكم.

18) أن ينافي أي دليل مقطوع به[21].

والشيء الجدير بالملاحظة أن هذه الضوابط كان قدامى المحدثين أكثر جرأة في تطبيقها لتصفية الحديث من الأباطيل بغض النظر عن المصدر الذي وردت فيه، ومن أشهر وأشمل ما ألف في فترة مبكرة الموضوعات الكبرى لابن الجوزي (ت 597 هـ) ثم توالت بعده المؤلفات في هذا الميدان مضيفة أو مختصرة أو مكررة لما قاله.

---

(21)انظر:

أ) المنار المنيف لابن قيم الجوزية، ضمنه علي القارىء لكتابه الأسرار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة ص 291 وما بعدها ط/دار الكتب العلمية.

ب) شرح نخبة الفكر لابن حجر مع حاشية لقط الدرر/ عبد الله حسين خاطر ص70 وما بعدها ط/التقدم.

ج) منهج نقد المتن ص 236.

ويكاد يجمع من جاء بعده على تساهله في وصف الحديث بالوضع، واستنكر بعضهم أن يضمن ابن الجوزي كتابه حديثاً ورد في أحد الصحيحين، وقد كتب ابن حجر نقداً لهذا الكتاب أسماه القول المسدد في الذب عن مسند أحمد وذيله الشيخ محمد صبغة الله المدراسي ونفى الوضع عن أحاديث في المسند.

وابن حجر مولع باستقصاء المتابعات والشواهد ومحاولة إزالة الضعف عنها بأكثر ما يستطيع ليتقوى بذلك إسناد الحديث ويكاد يغفل نقد المتن حسب القواعد المقررة في علوم الحديث[22].

وأحسب أن شهرة ابن حجر قد كان لها أبلغ الأثر في من جاء بعده حيث استمروا في إصلاح عيوب السند لتصحيح الرواية.

والدفاع عن المصادر المشهورة وعدم السماح بالتشكيك في شيء منها وهذا العمل قد هدم ما بدأه ابن الجوزي.

نعم إن أهل السنة لا يختلفون على العمل بما في الصحيحين غير أن ما لم يجمع عليه المسلمون هو منع النقد أو الشك في محتوى بعض ما فيهما من أحاديث لأن البخاري ومسلم وابن حنبل بشر غير معصومين من الخطأ وقد قال الله تعالى في وصف كتابه الكريم ﴿**لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾.

إن الإصرار على أي عمل بشري مهما كان مؤلفه بأنه خال من أي خطأ أو سهو يعتبر مساواة له بكتاب الله وادعاء عصمة لم نكن نعهدها إلا عند الشيعة لأئمتهم. ويلاحظ القارىء سهولة رد الرواية اعتماداً على وجود علة في السند خصوصاً وأن القاعدة العامة عندهم إذا اختلف في الراوي بين جارح ومعدل فإنهم يقدمون الجرح على التعديل كما هو معروف.

أما نقد المتن فإنه يحتاج إلى علم واسع بالقرآن الكريم والسنة النبوية والاطلاع على مصادرها المتعددة وطرقها المختلفة لمعرفة ما يمكن الجمع بينه من

---

(22) انظر نقد المتن ص 209 - 213 - 217، وضوابط الرواية ص 111 وما بعدها.

نصوص وما يتعين الحكم بنسخه أو الحكم بوضعه أو تضعيفه.

ولصعوبة توفر العلم الذي يؤمن معه الزلل في الحكم فقد قلت التطبيقات لقواعد نقد المتن دون اللجوء إلى نقد السند خوفاً من رفض سنة صحيحة بمجرد ظن لا يستند إلى سبب علمي صحيح.

لهذا بقيت نصوص كثيرة يظهر ما يحيط بها من دلائل أنها ضعيفة أو موضوعة ولكن المؤسف هو أننا وجدنا مجموعة من أفاضل علمائنا ابتداءاً بابن خلدون وانتهاء بمحمد عبده ورشيد رضا والشيخ شلتوت ناهيك عن أحمد أمين وهيكل وفريد وجدي ومحمد الغزالي حينما حاولوا إبعاد العناصر الغريبة عن تفكيرنا الديني وثقافتنا الأصيلة برز لهم مجموعة من حراس القديم لقدمه ورشقوهم بسهام الإلحاد والانحراف والجهل والاتهام بأنهم من صنائع الاستشراق والثقافة الغربية وكأن استعمال العقل والمنطق لا صلة لهما بالفكر الإسلامي.

ولو كان حراس القديم يلتزمون بنفي كل غريب أو مشكوك فيه عن فكرنا لحمدنا لهم هذا.

ولكنهم يدافعون عن الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة ويتعسفون في تصحيحها، ثم يدعون أنهم يحاربون تأثير المستشرقين على الفكر الإسلامي!.

وكان من نتائج هذا الموقف المتزمت ازدياد حركة التحرر والمبالغة في قيمة المنهج العقلي مما أدى بهذا الفريق إلى الوقوع في براثن العلمانية.

وهكذا نجد غالبية المفكرين المسلمين في هذا العصر يقفون في موقفين متعارضين.

فريق يتعصب لكل قديم مهما كان نصيبه من المنطق وشواهد العقل، وفريق يعطي لعقله الحق في الحكم بالصلاحية أو عدمها لكل معرفة سواء في ذلك ما كان من مجال العقل واختصاصه أو ما كان من علم الله الذي تقف عقولنا أمامه مشلولة حائرة.

وما أحوجنا إلى وسطية منهجية لا تفريط فيها ولا إفراط.

وأن نتذكر دائماً أنه «لا يمكن أن يكون ثم تعارض بين صريح المعقول وصحيح المنقول، فينبغي كبح جماح العقل من جانب كي لا يطغى ويرد الأحاديث لأدنى تعارض أو استبعاد، فقد تعبدنا الله تبارك وتعالى بأن يكون هوانا تابعاً لما جاء به النبي ﷺ لا أن يكون ما جاء به تابعاً للهوى.

كما ينبغي أن لا نلغي عقولنا ونعطلها إذا كان ثم رواية تخالف أحكام العقل الثابتة[23].

وأن يكون شعارنا:

ونؤثر حكم العقل في كل شبهة　　　إذا أكثر الأخبار جلاس قصاص

وسأضرب مثالاً كتبت من أجله آلاف الصحائف ورويت مئات الأسانيد وأثر في تاريخ أمتنا أبلغ الأثر ولئن كان قديم المنشأ حيث برز كمصطلح خاص زمن الفتنة الكبرى فإنه لا يزال حياً يشغل حيزاً كبيراً من تفكير الناس ومعتقداتهم.

ذلكم هو ما عرف **بالمهدي المنتظر**.

ومن المعلوم أن هذه الكلمة هي اسم مفعول من الفعل هدى وقد اصطلح على تسمية من دخل الإسلام كبيراً باسم المهدي أو المهتدى وكذلك من يتفاءل أهله بأن يكون ممن تشملهم هداية الله.

وهذا المعنى ليس هو المقصود وإنما المراد هو ذلك المصطلح الذي عرفته الحضارة الإسلامية أيام الصراع بين أنصار الإمام علي وخصومهم على الخلافة، وكانت الغلبة للخصوم في أغلب العهدين الأموي والعباسي ونكل بآل البيت ومورست ضدهم صنوف من التعذيب والتعسف جعلت الكثير من المسلمين يتعاطفون معهم وإن لم يكونوا من الشيعة بمعناها المتعارف عليه، وحينما ظهرت فرقة الكيسانية بزعامة المختار بن عبيد الثقفي ادعت هذه الفرقة أن محمد بن الحنفية لم يمت ولن يموت حتى يرجع للوجود هو وأصحابه فيملأ الأرض عدلاً مثلماً ملئت ظلماً وجوراً، وأنه هو المهدي المنتظر الذي بشر به الرسول ﷺ وأن

---

(23) نقد المتن ص 16 وما بعدها.

هذا المهدي الغائب لا زال بجبل رضوى وعنده عينان نضاختان بهما عسل وماء ولكن لا يمكن لأحد أن يراه حتى يحين الوقت المناسب.

واختمرت هذه الفكرة في اذهان الناس حتى قال كثير عزة:

وسبط لا يـذوق الموت حتى يقـود الخيـل يقـدمهـا اللواء
تغيب لا يـرى فيهم زمـانـاً بـرضوى عنده عسـل وماء[24]

وبمناسة شعر كثير لا بأس أن نستمع للشاعر السيد إسماعيل بن محمد بن يزيد الحميري وقد كان كيسانياً يؤمن بغيبة محمد بن الحنفية في شعب رضـوى قال:

يا شعب رضوى ما لمن بك لا يرى حتى متى تخفى وأنت قـريب
يـا ابن الـوصي ويـا سمي محمـد وكنيـة نفسـي عليـك تـذوب
لـو غـاب عنـا عمـر نـوح أيقنت منـا النـفـوس بـأنـه سيـؤب

ويقول فيه أيضاً:

ألا حي المقيم بشعب رضـوى واهـد لـه بمنـزلـه السـلامـا
أضـر بـمعشـر والـوك منـا وسمـوك الخليفـة والإمـامـا
وعـادوا فيك أهـل الأرض طراً مقـامـك عنهم سبعين عـامـا
لقد أمسى بجانب شعب رضوى تـراجعه المـلائكة الكـلامـا
ومـا ذاق ابن خولـة طعم موت ولا وارت لـه الأرض عـظامـا
وإن لـه بـه لمقيـل صـدق وأنـدية تحـدثـه كـرامـا[25]

وهذا الرجل كان شديد الإيمان بهذه العقيدة حتى في أصعب الظروف، روي أنه قبل موته بثلاثة أيام سمع رجلاً يروي عن النبي ﷺ أنه قال لعلي أنه سيولد لك ولد، وقد نحلته اسمي وكنيتي فقال السيد الحميري قصيدة طويلة منها:

ألم يبلغـك والأنبـاء تـنمـى مـقـال محـمـد فيمـا يؤدي

---

(24) انظر المهدي والمهدوية/ لأحمد أمين ص 10 وما بعدها ط/سلسلة اقرأ دار المعارف بمصر.

(25) فرق الشيعة للنوبختي ص 29، 30.

إلى ذي علمه الهادي علي	وخولة خادم في البيت تردي
ألم تر أن خولة سوف تأتي	بواري الزند صافي الخيم نجد
يفوز بكنيتي واسمي لأني	نحلتهماه والمهدي بعدي
يغيب عنهم حتى يقولوا	تضمنه بطيبة بطن لحد
سنين وأشهراً ويرى برضوى	بشعب بين أنمار وأسد[26]

وشاعت الفكرة بين صفوف الشيعة فكان بعض العامة يخرجون جواداً مسرجاً لاستقبال هذا الإمام، وأحياناً يثورون طالبين الحكم باسمه لتسليمه إليه.

ومعلوم أن بداية فكر الغلو في علي كانت على يد عبد اللّه بن سبأ وأن الغلو بصورة عامة كان من بذور زارعي الفتنة لهدم الإسلام وأهله، لذلك فإن ابن حزم رحمه الله قد أرجع فكرة عدم موت الأئمة عند الشيعة وأنهم في غيبة كبرى أو اختفاء هي فكرة يهودية في أساسها، فاليهود يعتقدون أن ملك صدق، والعبد الذي وجهه إبراهيم ليخطب ريقا على إسحاق عليه السلام وإلياس، وفنحاس بن العازار بن هارون أحياء إلى اليوم ومن هذا قول بعض الصرفية أن إلياس والخضر أحياء[27].

ونقرأ في إنجيل متى ما يلي: «وبينما هم نازلون من الجبل أوصاهم يسوع قائلا: لا تخبروا أحداً بهذه الرؤيا إلى أن يقوم ابن الإنسان من بين الأموات، فسأله التلاميذ: فلماذا يقول الكتبة يجب أن يأتي إيليا أولاً؟.

فأجابهم أجل سيأتي إيليا ويصلح كل شيء»[28].

ونقرأ في رسالة العبرانيين عن ملك صدق ما يلي:

وهو الذي في حياته البشرية رفع الدعاء والابتهال بصراخ شديد ودموع ذوارف إلى الذي بوسعه أن يخلصه من الموت فاستجيب طلبه لتقواه 7/5 - 8.

---

(26) الأغاني/ لأبي الفرج الأصبهاني ج 7 ص 333 ط/دار الكتب بمصر.

(27) انظر الفصل لابن حزم الأندلسي ج 4 ص 180 ط/دار المعرفة 1986 م.

(28) متى الإصحاح 9/17 - 14.

ونقرأ أيضاً: «وتفسير اسمه أولاً ملك البر، ثم ملك شليم، أي ملك السلام وليس له أب ولا أم ولا نسب، ليس لأيامه بداية ولا لحياته نهاية» 2/7 - 3.

ونقرأ في سفر دانيال قول الرب له:

«أما أنت فاذهب إلى النهاية فتستريح وتقوم لقرعتك في نهاية الأيام» 12/12.

ومن هذا نلاحظ أن فكرة الغيبة والعودة فكرة مشتركة عند اليهود والنصارى وتأثر التفكير الشيعي بهذين المصدرين غير مستبعد لانضواء كثيرين من غير العرب وأصحاب الأديان والحضارات السابقة تحت لواء التشيع ليثأروا لأنفسهم من سلطة الحكم العربي تحت ستار الغيرة على حقوق آل البيت وفي مقدمة هؤلاء عبد الله بن سبأ.

ووفقاً لما أشار إليه كثير من الباحثين فإن هذه الفكرة شائعة في كثير من الحضارات فبعض الطوائف الهندية تؤمن بأن فيشنو سيعود إلى الظهور ليطهر الهند من فاتحيها المسلمين، وينتظر مسيحيو الحبشة عودة ملكهم تيودود كمهدي في آخر الزمان، ولا يزال المغول ينتظرون عودة جنكيز خان لكي ينقذهم من الحكم الصيني والمجوس ينتظرون عودة أوشيدرما فهو كالمهدي عند المسلمين والبوذيون يعتقدون أن بوذا سوف يظهر حينما يرى ظهوره مهما.

والزرادشتية تنص تعاليمها على ظهور مجدد للديانة يسمونه بهرام شاه[29] وفرقة العيسوية من اليهود تقول أن زعيمها أبو عيسى الأصفهاني في الغيبة ولم يمت ويعتقد الإسبان أن ملكهم روذريق لم يقتل على أيدي المسلمين وسيعود ليقود النصارى لقتال الملحدين[30].

وفي بداية العصر العباسي حاول بيهافريد القيام بثورة زرادشتية ضد الإسلام وبعد إعدامه قال أتباعه أنه في السماء وسيرجع لينتقم من أعدائه.

---

(29) انظر مفتاح باب الأبواب/د ميرزا محمد مهدي خان ص 15/14/8 ط/مجلة المنار سنة 1321 هـ (مصر).
(30) أصول الإسماعيلية ص96 هـ 1 والعقيدة والشريعة لزيهر ص 192.

وقد تعلق بهذه الفكرة مسلمو القوقاز وادعوا عودة زعيمهم إيليا منصور لطرد الروس.

ويعتقد مسلمو سمرقند رجعة أوليائهم كشاه زند وقاسم بن عباس[31].

وشيوع هذه الفكرة وانتشارها بين المظلومين شيء طبيعي فهي بؤرة الضوء في ظلام اليأس، وواحة الأمل والأمان في دنيا الإنسان المقهور.

ونظراً لما أصاب أهل البيت من بلاء وتقتيل وقهر بدون ذنب ولا جناية مؤكدة بل لمجرد الأخذ بالشبهة، والقصاص بالظن فإن عامة الناس بما فيهم أهل السنة قد راقهم الإيمان بفكرة انتصار الحق على الباطل ولو بعد حين، وخروج واحد من آل البيت يثأر لحقوقهم المضاعة ويقيم العدل الذي فقده الناس، ويقضي على الظلم والجور الذي أصبح السمة المميزة لفترات من الزمن طويلة.

وقد بدا سيل جارف من الروايات التي تتحدث عن أشراط الساعة ومجيء منقذ من آل البيت يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً.

وقد تقبل الفكر الشيعي سيلاً من الأساطير والأحاديث الموضوعة عن طريق الموالي وتسرب بعض منه إلى بعض محدثي أهل السنة الذين تساهلوا في الرواية عن أصحاب الفرق المخالفة كما سلف.

والذي يلاحظ منذ البدء أمران مهمان:

الأول:

أن البخاري ومسلم رحمهما الله لم يثبتا حديثاً واحداً من الأحاديث التي تبشر بظهور المهدي.

الثاني:

إن المتأمل في ركام هذه الروايات المتعددة التي أثبتها الشيعة والمتساهلون في الرواية من أهل السنة يستطيع بلا كبير عناء أن يعرف من وراء هذه الروايات من ذوي المآرب والغايات، كما يمكنه أن يصنف بعضها وفقاً للزمن الذي صيغت فيه.

---

(31) الدولة الأموية والمعارضة/د إبراهيم بيضون ص 42 هـ 8 والمهدي والمهدوية ص 84/80/72/63/35.

وتكمن الإشارة إلى ضخامة هذا الركام الذي رواه أهل السنة وحدهم والذي جمعه: يوسف بن يحيى بن علي بن عبد العزيز المقدسي ـ من علماء القرن السابع ـ.

في كتاب أسماه عقد الدرر في أخبار المنتظر وقد بلغت صفحاته 350 صفحة ط 1، 1983 م دار الكتب العلمية.

وعمد السيوطي إلى الأربعين حديثاً التي جمعها الحافظ أبو نعيم وأضاف إليها ما فاته من أحاديث الموضوع بعد أن جردها من السند وضمنها رسالة أسماها: العرف الوردي في أخبار المهدي وقد طبعت ضمن الحاوي للفتاوى (ج 2 ص 213 إلى نهاية 247 ط دار الكتاب العربي) وذكر بعضها ابن حجر الهيثمي في الفتاوى الحديثة ص 37 وما بعدها (ط دار المعرفة) وغني عن التأكيد أن الأحاديث المروية عن آل البيت وخرجها أهل السنة هي مما يتردد في المصادر الشيعية باعتبارها مروية عن أئمة معصومين.

كما أشير إلى أن الكثير من هذه الأحاديث مخرج في الصحاح باستثناء البخاري ومسلم كما خرج بعضها الحاكم في المستدرك وابن حنبل في مسنده بالإضافة إلى سنن الداني ونعيم بن حماد وغيرها كثير والداعي لتخريجها ـ في نظري ـ هو ما ذكره ابن عبد البر كما سبق فضلاً عن أنها لا يترتب عليها فعل ولا ترك.

وقد تعرض ابن خلدون لهذا الموضوع فقال: «رويت أحاديث في المهدي وأسندها الرواة إلى جماعة من الصحابة، إلا أن بعض المهتمين بالجرح والتعديل قد تعرض لها بالإنكار لأن الجرح مقدم على التعديل، فإذا وجد طعن في بعض رجال السند أوهن من صحة المروي، ولا يخرج من هذا إلا الصحيحان فإن الإجماع قد اتصل في الأمة على تلقيهما بالقبول، والعمل بما فيهما. . وليس غير الصحيحين بمثابتهما في ذلك فقد نجد مجالاً في أسانيدها بما نقل عن أئمة الحديث[32].

---

(32) مقدمة ابن خلدون/ تحقيق علي عبد الواحد وافي ج 897/2 وما بعد ط/لجنة البيان العربي.

وقد تتبع ابن خلدون هذه الأحاديث بالنقد وضعفها حديثاً حديثاً، ويلاحظ أحمد أمين أن ابن خلدون لم يعتمد في تضعيف هذه الأحاديث على السند وحده ولكنه وجد المتن مخالفاً للعقل، والظاهر أن مذهبه قبول خبر الواحد إذا أيده العقل، ورفض الأحاديث الكثيرة إذا لم يؤيدها العقل، وهذه كانت طريقة كبار المعتزلة[33].

وقد أحصى ابن حجر الأحاديث المروية في المهدي فوجدها نحو الخمسين، وقال: إنها لم تثبت صحتها عنده[34].

ولكن أنصار القديم لقدمه ثارت ثائرتهم فكتب أحمد بن محمد بن الصديق كتاباً أسماه: إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون.

وفي سنة 1984 م كتب أخوه عبد اللّه كتاباً باسم: المهدي المنتظر قال في مقدمته: «هذا كتاب أبطلت فيه زعم من أنكر أحاديث المهدي المنتظر وبينت أنها متواترة، وأن منكرها يعتبر مبتدعاً ضالاً من جملة الفرق المبتدعة الضالة».

وكثير من شيوخنا يلحقون هذا الموضوع كتب العقيدة وأحدث من أكد هذه المسألة الشيخ سيد سابق في كتابه العقائد الإسلامية.

وقد أزعجني جداً إرهاب العقول وتخويفها لتقبل ما لا يقبل، وحاولت كثيراً أن أقنع نفسي بأن هذا الحديث متواتر، ولكن أي قيمة لتواتر حديث لا يذكره الشيخان؟

إنهم قالوا إن الحديث متواتر المعنى، وللقارىء أن يسأل:

ما هو المعنى المتواتر وهذه الأحاديث لا تتفق على شيء، ونبدأ من نسب المهدي.

فبعضها يكتفي بأنه هاشمي، وأخرى تقول أنه من آل البيت وثالثة تقول من

---

(33) المهدي والمهدوية ص 108 ط/دار المعارف بمصر سلسلة اقرأ.

(34) المصدر السابق ص 41.

بني العباس ورابعة تقول إنه من أبناء فاطمة من ولد الحسين، وقيل من ولد الحسن، وخامسة تجعله مشتركاً أبوه فاطمي وأمه عباسية؟!.

أي معنى متواتر أذلك الذي لا يحدد زمن خروجه ويجعله من أشراط الساعة أم تلك الروايات التي قرنت خروجه بأحداث تحققت ولم يخرج المهدي.

ولم لا نصدق واحداً ممن ادعوا لأنفسهم هذه الصفة خصوصاً مهدي الفاطميين الذي طبقوا معه جميع ما جاء في أشراط الساعة كما سيأتي.

أي معنى متواتر أذلك الذي يقول أن المهدي يأتي مع الرايات السود من خراسان أم ذلك الذي يقول عنه كعب الأحبار: أن علامة خروجه ألوية تقبل من الغرب عليها رجل من كندة!.

ومن يدري فقد يقال لنا أنه سيأتي مع قوات دولية وأن القائد من كندا (بفتح الكاف والنون)!.

أي معنى متواتر أذلك الذي يقول أنه: يمكث سبع أو تسع أو الذي يمكث تسعاً وثلاثين أو أربعين؟!.

أم ذلك الذي يملك عشرين سنة؟.

أي معنى متواتر، أذاك الذي يقول إنه يخرج حينما يسقط حائط جامع الكوفة المحاذي لمنزل عبد اللّه بن مسعود أم ذلك الذي يقولون ـ الآن ـ عنه أنه سيستعمل التلفاز والستلايت وما سيأتي من مبتكرات علمية؟!.

إن المؤمنين بصحة السند فقط لا تعنيهم هذه الأسئلة!!.

وإذا كان الحكم على المتشكك في صحة أحاديث المهدي سواء بالبدعة أو الكفر استناداً على إنكاره لحديث قد تواتر لا زال حكماً قابلاً للاستئناف والنقض كما سبق من الطعون في مسألة التواتر فإن محاولة شل عقولنا بحديث «أخرجه الحافظ أبو بكر بن محمد الإسكافي في فوائد الأخبار عن طريق مالك عن محمد بن جابر قال: قال رسول الله ﷺ من كذب بالمهدي فقد كفر، ومن كذب

بالدجال فقد كفر، وقال في طلوع الشمس من مغربها مثل ذلك».

قال السفاريني وسنده مرض.

وقد نقله السهيلي في الروض الأنف[35].

هذه المحاولة كفانا عناء مناقشتها الشيخ عبد اللّه محمد الصديق حيث قال بعد عبارة السفاريني: «كذا قال، ولكن القلب يشهد ببطلانه وما أظن مالكاً حدث بهذا الحديث في حياته فلا بد أن يكون في سنده كذاب جعله من رواية مالك ليوهم الناس أنه صحيح».

ومن حقنا أن نسأل الشيخ عبد اللّه الصديق: «إذا كان قلبك يشهد بأن الحديث الذي يكفر منكر المهدي مكذوب أما كان الواجب العلمي يحتم عليك استشارة قلبك في هذا التواتر الملفق الذي تكفر به المسلمين أو تبدعهم وفقاً لهواك؟

ولو كان هذا الموضوع من الترف الفكري لما همنا ما قيل فيه ولكن بعض شيوخنا حشروه ضمن عقيدة المسلم وكان ينبغي استبعاده لأن الشيعة، يعتبرونه من العقيدة لأنه إمام والإمام منها، بينما أهل السنة ألحقوا موضوع الإمامة لمجرد الرد على الشيعة وحيث استبعد الأصل كان ينبغي استبعاد ما تبعه، ومن ألحقه لأنه من أشراط الساعة كان عليه أن يتذكر أن أحاديثها من أخبار الآحاد التي لا تثبت بها عقيدة، وفات من ألجم عقولنا عن مناقشة هذا الموضوع وأراد إلزامنا بقبوله على علاته أننا ملزمون بحكم الشرع أن نفكر ونناقش ونبني إيماننا على يقين واقتناع، لأن إيمان المقلد لا ينفعه، فاستخدام العقل فريضة إسلامية والله لم يمهلنا حتى تكبر عقولنا ونكون فلاسفة بل اعتبرنا مسئولين عن استعمال ما منحنا من نعمة العقل و «الشرائع الإلٰهية قد نظر فيها إلى ما تبلغه طاقة العامة لا إلى ما تشتهيه عقول الخاصة»[36]، والطريف المضحك المؤسف هو ما يقرره الفقيه الأصولي

---

(35) النظر المهدي المنتظر/ عبد اللّه محمد الصديق ص 94 ط/عالم الكتب، وعقد الدرر ص 157.

(36) رسالة التوحيد محمد عبده ص 202.

عبد اللّه بن إبراهيم العلوي الشنقيطي في كتابه نشر البنود على مراقي السعود من أن الإجماع اليوم قد انعقد على التزام واحد من المذاهب الأربعة ومنع اتباع ما سواها وقفل باب الاجتهاد إلى أن يخرج المهدي المنتظر، قال رحمه الله:

والمجمع اليوم عليه الأربعة　　　وقفو غيره الجميـع منعه

حتى يجيء الفاطمي المجدد　　　دين الهدى لأنه مجتهد[37]

وهكذا يأتي الفرج وتحل مشكلات المسلمين!.

وكلنا يعلم أن المطالبة بحق علي وذريته في الخلافة كانت مطالبـة عامـة فضفاضة باسم آل البيت فكان الشيعة وبنو العباس يكونون حزباً سياسيـاً واحداً وحينما سقطت الدولة الأموية استقل العباسيون بالحكم باعتبارهم ورثة العباس عم الرسول فهو أحق بالحكم من ذرية علي لأنه ابن عمه والعم يحجب ابن العم في الميراث المادي وكذلك في الخلافة.

ثم تمزقت الشيعة إلى فـرق شتى منها من تفـادى هذا الاعتـراض فجعل المطالبة باسم فاطمة بنت الرسول فهي أقرب من العم وسميت بها الدولة الفاطمية المشهورة في التاريخ.

وفرقة لم تعبأ بهذا الاعتراض مستندة إلى ما تدعيه من وصية الرسول لعلي بالخلافة في غدير خم.

ثم تفرعت هذه إلى فرق شتى كما هو معلوم وكل فرقة تدعي أن الغائب منها فهو إمامها ومهديها المنتظر.

ووضعت من أجله الأحاديث المؤكدة لعودته وأحاطت الرواية بأسماء لامعة تتمتع بثقة المحدثين والرواة.

وكما بدأت المطالبة عامة باسم آل البيت كانت الرواية عامة أيضاً ومن ذلك ما روي:

---

(37) نشر البنود ج 2 ص 897 وما بعدها ط/لجنة إحياء التراث الإسلامي بالمغرب.

1) عن عبد اللّه بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ لو لم يبق من الدنيا إلا ليلة لطول الله تلك الليلة حتى يملك رجل من أهل بيتي، وقال في آخر الحديث فيمكث سبعاً أو تسعاً ثم لا خير في عيش الحياة بعد المهدي، أخرجه أبو نعيم في صفة المهدي.

2) وهناك رواية تصرح بأنها كذب لصالح العباسيين وهي: عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ إذا رأيتم الرايات السود قد أقبلت من خرسان فأتوها ولو حبواً على الثلج فإن فيها خليفة الله المهدي.

أخرجه أبو نعيم، وأخرجه الحاكم بمعناه وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأخرجه أبو عمر الداني في سننه.

وهذه الرواية على ما فيها من دعاية سياسية مكشوفة وما أثبتته الأيام من عدم تحقق مجيء المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً، والذي روى بشأنه جعفر بن يسار الشامي قال: يبلغ من رد المهدي المظالم حتى لو كان تحت ضرس إنسان شيء انتزعه حتى يرده.

(أخرجه نعيم بن حماد في كتاب الفتن).

فالرايات السود جاءت لتجعل السفاح الخليفة العباسي يدعي أنه المهدي ولم يحقق العدل المنتظر، وغاية ما حققه أنه حل محل بني أمية!.

ولأن هذا الحديث قد أخرجه الإمام أحمد عن ثوبان كما سبق وأخرجه الحاكم وصححه اعتماداً على سنده فقد فسرت الرايات السود بأنها ليست رايات بني العباس ولكنها بشارة ربما تكون بغزو إيراني قادم!.

وحينما اطمأنت الخلافة للمنصور وقتل أبا مسلم الخرساني أراد البيعة لابنه محمد فلقبه بالمهدي، وكان أخوه جعفر يعارض هذه البيعة باعتباره الأحق بها فجمع المنصور الناس وقام الشعراء والخطباء معددين مآثر المهدي فقام الشاعر الماجن مطيع بن إياس فقال يا أمير المؤمنين: حدثنا فلان عن فلان أن النبي ﷺ قال: المهدي منا محمد بن عبد اللّه وأمه من غيرنا يملأها عدلاً كما ملئت جوراً،

وهذا العباس بن محمد أخوك يشهد على ذلك.

ولخوف العباس من المنصور لم يكذبه.

وقد عرف المنصور لابن إياس فضله بهذا الكذب فترك متابعته على الزندقة التي كان متهماً بها[38].

والطريف في الأمر أن هذا الشاعر الذي كذب على الرسول تملقاً للحاكم بشر بمجيء أمام يحقق العدل ألهمه الله أن يكذب نفسه بنفسه، فها هو يشكو عهد بني العباس ويبكي على بني أمية قال:

حبذا عيشنا الذي زال عنا ... حبذا ذاك حين لا حبذا ذا

أين هذا من ذاك سقياً لهذا ... ك ولسنا نقول سقياً لهذا

زاد هذا الزمان عسراً وشراً ... عندنا إذ أحلنا بغدادا

بلدة تمطر التراب على النا ... س كما يمطر السماء الرذاذا[39]

3) وجاءت روايات تحدد زمن خروجه وتربطه بأحداث قد تحققت ولم يخرج المهدي، ومن حديث طويل أخرجه نعيم بن حماد جاء فيه: تنزل الرايات السود الكوفة فتبعث بالبيعة إلى المهدي، ويبعث المهدي جنوده في الآفاق ويميت الجور وأهله، وتستقيم له البلدان، ويفتح الله على يديه القسطنطينية.

ومعلوم أن القسطنطينية فتحها محمد الثاني سنة 1453 ولم يقل أحد إن هذا الحاكم قد حقق العدل ولا أنه من آل البيت كما هو مفترض.

4) وعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أنه قال: لا يفتح بلنجر ولا جبل الديلم إلا على يدي رجل من آل محمد ﷺ، أخرجه ابن المنادي في كتاب الملاحم.

---

(38) الأغاني ج 13 ص 287 وفرق الشيعة للنوبختي ص 50.

وعن استغلال الفرق الإسلامية لفكرة المهدي انظر «مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية» ص 405 / محسن عبد الناظر ط/الدار العربية للكتاب.

(39) الأغاني ج 13 ص 320.

ومن الثابت تاريخياً أن بلنجر ـ مدينة ببلاد الخزر ـ قد فتحها سليمان بن ربيعة الباهلي في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وأن بلاد الديلم فتحها عروة بن زيد الخيل الطائي في خلافة عمر بن الخطاب.

قال عروة:

بـرزت لأهـل القـادسيـة مـعلمـاً	ومـا كـل من يغشى الكـريهـة يعلم
ويـومـاً بـأكنـاف النخيـلة قبـلهـا	شـهـدت فـلم أبـرح أدمى وأكـلم
وأيـقنـت يـوم الـديـلمـيـين أنـنـي	متى ينصرف وجهي إلى القوم يهزموا
مـحـافـظة أني امـرؤ ذو حـفيـظة	إذا لم أجـد مسـتـأخـراً أتقـدم[40]

5) وهناك روايات يظهر فيها عبث اليهود الذين أسلموا نفاقاً منها: عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ المهدي رجل من ولدي، وجهه كالكوكب الدري، اللون عربي والجسم إسرائيلي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً يرضى في خلافته أهل الأرض وأهل السماء والطير في الجو يملك عشرين سنة.

أخرجه أبو نعيم في مناقب المهدي وأبو القاسم الطبراني في معجمه.

6) وروى حذيفة بن اليمان أيضاً من حديث طويل عن ظهور السفياني وإفساده في الأرض، وإن المهدي يخرج بمكة فقال عمران بن الحصين الخزاعي: يا رسول الله كيف لنا بهذا حتى نعرفه؟.

قال: هو رجل من ولدي كأنه من رجال بني إسرائيل عليه عباءتان قطوانيتان كأن وجهه الكوكب الدري في اللون، في خده الأيمن خال أسود ابن أربعين سنة.

أخرجة أبو عمر عثمان بن سعيد الداني في سننه.

والروايتان تشيران إلى امتياز رجال بني إسرائيل على العرب وليتصف حفيد الرسول بالكمال لا بد أن يشبه اليهود وبهذا فسر المؤرخ الإسماعيلي إدريس

---

(40) فتوح البلدان للبلاذري ص 313 ط/دار الكتب العلمية.

عماد الدين الكمال الجسمي لعبيد اللّه المهدي الفاطمي الذي لم يستطع أن يخفي جسمه العملاق الذي يفوق أجسام العرب فهو كرجال بني إسرائيل!.

وفات هؤلاء أن يتذكروا أن الفوارق الجسمية من العسير إثباتها فالعرب والإسرائيليون من سلسلة جينات واحدة سبحت متآخية في دماء إبراهيم وليس فيها عمالقة وأقزام.

7) ومما يؤكد عبث اليهود بهذه الروايات ما روي عن كعب قال: إنما سمي المهدي لأنه يهدي إلى أمر خفي ويستخرج التوراة والإنجيل من أرض يقال لها إنطاكية.

أخرجه نعيم بن حماد في كتاب الفتن من وجوه.

وفي بعض رواياته عن كعب قال: إنما سمي المهدي لأنه يهدي إلى أسفار التوراة فيستخرجها من جبال الشام يدعو إليها اليهود فيسلم على تلك الكتب جماعة كبيرة.

لقد بلغت بهم الجرأة والتبجح إلى أن يجعلوا الرسول يبشر بولد من نسله يستخرج كتب اليهود والنصارى ليهدي بها الناس، ونجد أصحاب الإيمان يقبلون هذه الروايات ويسودون بها الصحف!.

كما استغلوا ضعف معلومات الناس بالتاريخ القديم فهولوا من قيمة تاريخهم في طي تمرير روايات المهدي.

8) فقد روي عن عبد اللّه بن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «ملك الأرض أربعة مؤمنان وكافران فالمؤمنان ذو القرنين وسليمان، والكافران نمروذ وبختنصر وسيملكها خامس من أهل بيتي».

أخرجه ابن الجوزي في تاريخه.

والثابت تاريخياً أن مملكة سليمان لم تزد عن شريط من بلاد الشام وهو ما يعرف بفلسطين فكيف يقارن هذا بدولة المهدي التي يقرر محمد الصدر بشأنها أنها حكومة عالمية؟!.

وكعب الأحبار هذا الذي كان يهودياً وأسلم في خلافة عمر وانبهر بعلمه كثيرون ووثقه بعض المحدثين وحكم بكذبه معاوية وابن العربي[41].

قد استغل ثقة الرواة فيه وجعل من مسألة المهدي معرضاً لمفاخر اليهود وكان يلجأ كثيراً إلى ضرب ثلاثة عصافير بحجر:

أ) سعة علمه بكتب الديانات بحجر.

ب) إثبات أن تلك الكتب فيها كل شيء.

ج) إن ما يريد ترسيخه من أفكار هو صحيح بدليل وروده في أسفارهم.

وقد روي عنه في هذا السياق قوله: إني لأجد المهدي مكتوباً في أسفار الأنبياء ما في حكمه ظلم ولا عنت.

أخرجه الداني ونعيم بن حماد.

وإذا كان رواة الحديث يقبلون روايته لظاهر نسكه وإسلامه فإن عامة الناس من ذوي الاتجاه العقلي كانوا يتندرون على هذه الادعاءات، وقد روي أنه التقى مع محمد بن أبي حذيفة على متن سفينة فسأل محمد كعباً: أتجد هذا السفر مكتوباً في أسفاركم؟.

وقد أدرك كعب ما تضمنه هذا السؤال من تهكم فأجابه في غضب: «إني لأجد في التوراة شاباً أشعر يضرب حتى يموت كما يموت الحمار ولا أخاف أن يكون أنت»[42]!.

والإسلام وظاهر النسك قد يغران ما لم تصحبهما معاشرة ومعرفة طويلة وقد روى الإمام مالك عن عبد الكريم بن أبي المخارق وهو مجمع على تضعيفه لأنه لم يعرفه إذ لم يكن من أهل بلده وكان حسن السمت والصلاة، وحينما روجع مالك

---

(41) عارضة الأحوذي 138/10 ط/دار الفكر.

(42) السلطة العربية/ فان فلوتن ترجمة د/إبراهيم بيضون ص 146 ط/دار الحداثة بيروت، نقلاً عن المقفى للمقريزي مخطوط.

في ذلك قال: غرني بكثرة جلوسه في المسجد.

ولم يخرج له مالك حكماً أفرده به بل روى له أحاديث للترغيب[43].

9) وارتباط الفرج بهلاك الخصوم سمة شائعة في أخبار المهدي روي عن محمد بن الصامت قال: قلت لأبي عبد اللّه الحسين بن علي عليهما السلام: أما من علامة بين يدي هذا الأمر ـ يعني ظهور المهدي عليه السلام؟ قال: بلى.. قلت وما هي؟

قال: هلاك بني العباس، وخروج السفياني، والخسف بالبيداء.

قلت: جعلت فداك، أخاف أن يطول الأمر، قال: إنما هو كنظام الخرز يتبع بعضه بعضاً.

10) وعن علي بن أبي طالب قال: انتظروا الفرج في ثلاث:

قلنا يا أمير المؤمنين وما هي:

قال: اختلاف أهل الشام بينهم، والرايات السود من خراسان، الفزعة في شهر رمضان.

أخرجه ابن المنادى.

وفسرت الفزعة بأنها خروج المهدي في روايات متعددة.

11) وعن أبي عبد اللّه الحسين بن علي عليهما السلام قال: إذا هدم حائط مسجد الكوفة مما يلي دار عبد اللّه بن مسعود فعند ذلك زوال ملك القوم وعند زواله خروج المهدي.

وها قد انهدم مسجد الكوفة ودار ابن مسعود وسقطت الدولة العباسية ولم يخرج المهدي ولم يدخل.

ومهما حرصنا على ضرورة نقد النصوص فيجب أن نتذكر أن الجهد البشري

---

(43) التمهيد ج 1 ص 69 وأسباب اختلاف المحدثين 2 ص 527.

عرضة للخطأ مهما كان صاحبه راسخ القدم في اختصاصه وأن نقد السند لا يغني عن نقد المتن، وهذا شيخ نقاد الحديث ابن الجوزي قد ذكر في العلل المتناهية سبعة عشر حديثاً وقد علق عليها بأنها كلها معللة إلا أن فيها ما لا بأس به ومن الأحاديث التي لا بأس بها ما روي عن عمار بن ياسر حيث قال: بينما النبي ﷺ راكب إذ حانت منه التفاتة فإذا هو بالعباس فقال: يا عباس قال لبيك يا رسول الله، قال: إن الله فتح هذا الأمر بي، وسيختمه بغلام من ولدك يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً وهو يصلي بعيسى بن مريم.

وساق حديثاً آخر بمعناه عن ابن عباس واعتبره لا بأس بإسناده أيضاً.

وقد علق الشيخ خليل الميس محقق الكتاب بأن حديث عمار من رواته أحمد بن حجاج وقد ذكره ابن الجوزي نفسه في الضعفاء وقال عنه إنه وضاع كذاب، فكيف يكون هذا الحديث لا بأس به[44].

ولو كان ابن الجوزي شيعياً يؤمن بأن إمامهم المستتر هو المهدي المنتظر لما كان هناك سبب للتعجب والتوقف في قبول هذه الرواية، أما وهو سني يرى أن المهدي سيولد حينما يحين الوقت فإننا نعجب من تصور أن تقام علينا الحجة بإمام يدعي أنه من ولد العباس ونلزم باتباعه بعد هذا الزمن الطويل الذي ضاعت فيه الأنساب واختلطت الدماء وتلاشت أجناس وأمم بكاملها فضلاً عن بيت العباس أو غيره.

وتزداد المشكلة تعقيداً حينما نجد الحاكم يخرج حديثاً عن أم سلمة يؤكد أن المهدي من ولد فاطمة ويقول عنه عبد اللّه بن الصديق سكت عنه الحاكم والذهبي وإسناده صحيح.

وهكذا تقبل روايتان إحداهما تنسبه لبيت العباس والثانية لبيت علي!!.

وإذا ألقينا نظرة على التراث الفاطمي فإننا نجد أمامنا أعداداً هائلة من

(44) انظر العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، أبو الفرج بن الجوزي ت خليل الميس ص 855 وما بعدها ط/دار الكتب العلمية.

الروايات الموضوعة عن المهدي المنتظر، ومن ذلك ما أخرجه الداعي الفاطمي إدريس عماد الدين من رواية يحيى بن سلام يرفعه إلى عبد اللّه بن مسعود قال: قال لي رسول الله ﷺ انطلق بي يا ابن مسعود فمضيت معه حتى أتينا بيتاً قد غص ببني هاشم فقال لهم رسول الله ﷺ من كان معكم من غيركم فليقم، فقام من كان معهم من غيرهم حتى لم يبق إلا بنو هاشم، خاصة بنو عبد المطلب وبنو العباس فقال لهم رسول الله ﷺ ماذا تلقون بعدي؟. فقال علي عليه السلام أخبرنا يا رسول الله: فقال رسول الله: أخبرني جبريل أنك مقتول بعدي فأردت أن أراجع فيك ربي فأبى علي ثم قال: إنه وليكم ولاة بني أمية يقصدون بكم الضرورة ويليمون بكم المشقة، ثم تكون دولة لبني العباس يعملون فيها عمل الجبارين فالويل لعترتي ولبني أمية من بني العباس، ويهرب من بني أمية رجال فيلحقون بأقصى المغرب فيستحلون فيها المحارم زماناً، ثم يخرج من عترتي رجل غضباً لما لقي أهل بيتي وعترتي فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً يسقيه من صوب الغمام، فقال ناس من بني العباس أيكون هذا ونحن أحياء؟ فنظر رسول الله ﷺ إليهم كالماقت لهم ثم قال والذي نفسي بيده لمن في أصلاب فارس والروم أرجى عندي لأهل بيتي من بني العباس.

وهذا الذي يسمونه حديثاً لا يعدو أن يكون منشوراً سياسياً رخيصاً فصل خصيصاً على عبيد اللّه المهدي ونسي واضعه أن ينتبه إلى أن ابن مسعود من هذيل وكان مقتضى قول الرسول ليخرج من كان معكم من غيركم أن يخرج ابن مسعود نفسه!. وهذا ما يؤكد استحالة الجريمة الكاملة إذ بقي في الرواية ما يشير إلى كذبها.

وروايات أشراط الساعة ربطت خروج المهدي بمجموعة من العلامات منها الزلازل، وخروج المسيح الدجال، ونزول عيسى بن مريم عليه السلام وقتله للدجال، وشروق الشمس من مغربها وقفل باب التوبة. الخ.

وقد طبق الفاطميون جميع هذه الأشراط على خروج عبيد اللّه المهدي مؤسس الدولة الفاطمية في الجزائر.

والاطلاع على رسالة افتتاح الدعوة للقاضي النعمان بن محمد قاضي قضاة الدولة الفاطمية أيام المعز لدين الله، وعيون الأخبار للداعي المطلق إدريس عماد الدين القرشي يعطي انطباعاً بأن المسألة حسمت وانتهينا.

قالوا عن رسول الله أنه قال: المهدي من ولد فاطمة سيدة نساء هذه الأمة طالت أم قصرت، يخرج فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، قيل ومتى يخرج؟ وأين يا رسول الله؟.

قال إذا كانت زلازل في أطراف الأرض وارتشى القضاة وفجرت الأمة خرج من الغرب في ساقه شامة، وبين كتفيه شامة فرداً غريباً.

قيل وكيف يكون فرداً غريباً يا رسول الله؟.

قال: لأنه ينفرد عن أهله ويتغرب عن وطنه.

قال القاضي النعمان بن محمد حيون التميمي:

وكذلك المهدي بالله صلوات الله عليه تغرب في هجرته عن وطنه، وانفرد عن أهله. وقيل كانت قبل قيامه زلازل وكانت فيه البشارة التي وصفها رسول الله ﷺ [45] وقالوا: روى يحيى بن سلام صاحب التفسير حديثاً يرفعه إلى رسول الله ﷺ قال: «تطلع الشمس من مغربها على رأس الثلاثمائة من هجرتي وهذا حديث مأثور مشهور».

ولم تطلع الشمس من مغربها في هذا الوقت ولا قبله ولا بعده وإنما عنى بذلك قيام المهدي وظهوره من المغرب وهذا التعبير معروف في لغة العرب، فقد سمى الله عز وجل رسوله محمداً سراجاً منيراً، وتسمي العرب الرجل الفاضل شمساً قال الشاعر:

فإنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منهن كوكب[46]

---

(45) عيون الأخبار/ السبع الخامس ص 11 تحقيق د/مصطفى غالب ط/دار الأندلس وقد طبع هذا الجزء في دار الغرب الإسلامي بتحقيق محمد اليعلاوي باسم: تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب.

(46) نفس المصدر السابق ص 27.

والتكتيف الإعلامي الذي بثه الفاطميون أمام مهديهم وروايات الحديث التي تسربت إلى مصادر أهل السنة، وشيوع الثقة باستطلاع الغيب عن طريق الزايرجات وحسابات الفلك وطوالع النجوم كل هذه العوامل جعلت إبراهيم بن الأغلب يلجأ إلى شاعر تونسي من مواطنيه وكان ممن يستطلع الغيب يسأله عن هذا المهدي المنتظر الذي بشر الفاطميون بظهوره، فأجابه بقصيدة طويلة منها:

ولاة بني العباس عشرون واليـاً	تدين لهم بالرغم أرض المغارب
وفي الست والتسعين تهبط رايـة	من الغرب في جمع كثيف المواكب
يمزق أرض البربرية جمعهم	بخيل كأمثال القطا المتسارب
ويظهر من أبناء فاطمة امرؤ	تقي نقي العرض جم المواهب
سمي نبي الله وابن وصيه	وأكرم مولود وأشرف طالب
فيملأ أرض الله عدلاً ورحمة	بأيام صدق طيبات المكاسب
وبالأعور الدجال ينهد جمعه	سوى عصبة في باذخ الطود راتب
ويقتله من بعد ذاك ابن مريم	بقدرة رب ما له من مغالب
ومن بعدها موت ابن مريم مفضياً	إلى الله في حكم من الله واجب

وهكذا تضمنت هذه القصيدة جميع العلامات الواردة في الأحاديث وتفسير شروق الشمس من الغرب وفقاً لفهم الفاطميين قد سبق أن رأيناه.

وقالوا: إن الأعور الدجال هو أبو يزيد مخلد بن كيداد النكاري الذي خرج من توزر وحاصر المهدية إلى أن قتل.

وابن مريم المشار إليه في الأحاديث والقصيدة وأنه يقتل الدجال هو إسماعيل بن محمد المنصور قاتل ابن كيدان[47].

وقد فعلت هذه الحملة المكثفة فعلها وأصيب إبراهيم بن الأغلب بالرعب من وقوفه في وجه المنقذ الذي بشر به الرسول ﷺ وآمنت به جموع الشعب ففر من أمامه إلى صقلية وترك البلاد بعد أن أظهر توبته ورد المظالم.

(47) عيون الأخبار/ السبع الخامس ص 28 وما بعدها وانظر ترجمة ابن كيداد في تاريخ شمال أفريقيا/ عبد العزيز الثعالبي ص 324 ط/دار الغرب الإسلامي 1987 م

وقد سبق إلى هذا محمد بن يعفر لما وصل أبو الفرج منصور بن حوشب إلى اليمن وعلم ابن يعفر أن ملكه سيزول على يدي المهدي المنتظر[48].

ويكشف الشاعر التونسي عن مصادر تنبؤاته بأنها نتيجة روايات عن وهب بن منبه الصنعائي أحد مروجي الإسرائيليات وسطيح بن ربيعة الكاهن الجاهلي ودانيال أحد رجالات بني إسرائيل المذكورين في التوراة قال:

وجدت كتاباً قد تقادم عهده ... رواية أشياخ كرام المناسب
رواية وهب عن سطيح ودنيل ... مشايخ علم صادق غير كاذب

ولهذا فإن الشعراء قد أغرقوا في مدح الخليفة الفاطمي عن إيمان ساذج أو طمع وتملق فهذا ابن هاني الأندلسي يقول:

لو لم تكن سبب النجاة لأهلها ... لم يغن إيمان العباد فتيلا
لو كان علمك بالإله مقسماً ... في الناس ما بعث الإله رسولاً
لو كان لفظك فيهم ما أنزل القر ... آن والتوراة والإنجيلا[49]

وكان المنطق يقتضي أن يكتفي الفاطميون بما أحرزوه من نجاح بعد أن أسسوا دولة امتد سلطانها من المغرب إلى مقر الخلافة في بغداد بل خطب لها على منابر بغداد والخليفة العباسي مختفياً عند البدو لمدة سنة وذلك في فتنة البساسيري المعروفة في التاريخ.

ولكن هذا النجاح جعلهم يستمرون في اللعبة فقد رووا عن أبي غسان عن علي أنه قال: يخرج منا رجلان أحدهما من الآخر يقال لأحدهما المهدي، والآخر الرضي، فالمهدي قد ظهر، وظهرت الأئمة من ذريته عليهم السلام ثم وقع الستر، ولم يسم أحد من أئمة الظهور الرضي ولكنه الذي ينتظر ظهوره، وهو من المهدي وذريته كما قال أمير المؤمنين وقوله الحق[50].

---

(48) انظر رسالة افتتاح الدعوة/ القاضي النعمان بن محمد ت وداد القاضي ص 19 ط/1970 م دار الثقافة بيروت.

(49) المهدي والمهدوية ص 18 - 19.

(50) عيون الأخبار/ السبع الخامس ص 21.

واستمرار خروج مهدي بعد مهدي يؤكده إدريس عماد الدين بقوله: «وقد كان المهدي والمنصور صلوات الله عليهما وكان بعدهما أئمة مهديون يوضح الله بهم برهانه ويقيم حجته وينقذ أمة نبيه محمد ﷺ. ومن رواية الدعشي يرفعه إلى أبي الجارود أنه قال: يكون المهدي وشيعته من ولده كلهم صالح لم ير مثلهم، وهذا أيضاً مما انتهى إليه عن رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى[51].

وإذا كان الشيعة الإسماعيلية الفاطميون قد أظهروا المهدي في شخص عبيد اللّه فإنهم قد طوروا الفكرة بنصوص الأحاديث الموضوعة ليبقى دائماً في الرصيد مهدي منتظر وفي الجانب الفكري الخالص يصلون إلى درجة بعيدة من الظلال والهوس ويعتقدون بأن الإمامة وجدت مع وجود آدم عليه السلام وقالوا: «كان آدم في ذلك الوقت رجلاً من أهل الدعوة الحقيقية والملة الإسماعيلية»[52].

فكان آدم أول قائم بالدعوة في دور الستر ثم تبعه نوح ثم إبراهيم الخليل الذي نصب ابنه إسماعيل وصياً له، وهكذا يستمرون في سلسلة النطقاء ـ الرسل والأوصياء ـ الأئمة ـ حتى ينتهون إلى القائم المنتظر أو الإمام المستور[53].

والإيمان بالإمام واجب كالإيمان بالرسل، والرسول والإمام لا غنى لأحدهما عن الآخر لأن مهمتهما مختلفة، فالرسول مهمته تلقي التنزيل والوحي من الله سبحانه وتعالى والإمام مهمته تأويل ذلك وفهمه.

وهذه الازدواجية تنتهي بظهور الإمام المستور الذي يجمع أمر الرسالة والإمامة، ولهذا قال علي بن الوليد: «كانت الدعوة الظاهرة قسط الرسول ﷺ والدعوة الباطنة قسط وصيه الذي فاض منه عليه الأنعام وأظهر يوم الغدير سامي شرفه»[54].

أما الشيعة الإمامية فتؤمن بأن المهدي المنتظر هو إمامها الثاني عشر الغائب

---

(51) نفس المصدر السابق ص 26.

(52) تاريخ الدعوة الإسماعيلة ص 58 د/مصطفى غالب ط/دار الأندلس.

(53) انظر الذخيرة في الحقيقة/ علي بن الوليد ص 104 تحقيق محمد حسن الأعظمي، ط/دار الثقافة.

(54) المصدر الساق ص 113.

غيبته الكبرى محمد بن الحسن العسكري والذي اختفى ولم يبلغ الثامنة من عمره ولا يزال حياً إلى أن يخرج آخر الزمان فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً[55].

ومن هنا انتقد أهل السنة المعتقد الشيعي لأن الوارد في الحديث قول الرسول عن المهدب: «يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي» وهذا المنتظر من الشيعة اسم أبيه الحسن فهو ليس عبد اللّه كاسم أب الرسول ﷺ.

بالإضافة إلى أنه اختفى طفلاً فهو ليس بإمام في هذه السن، ويدافع الشيعة عن مسألة الاسم بأن رواية الحديث مصحفة فالوارد واسم أبيه اسم ابني ومعلوم أن حفيد الرسول الحسن بن علي والعرب تسمي الحفيد ابناً[56].

وينتقد أهل السنة فكرة بقاء المهدي حياً أكثر من ألف سنة إلى ما شاء الله في المستقبل وعمر بهذا الطول غير معهود في البشر ولا دليل عليه من الشرع.

ولكن المصادر الإمامية تدافع عن وجهة نظرها وعلى إمكان بقاء إمامهم حياً قياساً على حياة عيسى في السماء والخضر على الأرض مع أن الخضر أكبر من عيسى بكثير ويرون أن هذا الرد حجة كافية لإقناع من يبحث عن الحقيقة[57] غير أن المسألة في نظري ازدادت تعقيداً فالدليل نفسه بحاجة إلى دليل لإثباته. ومهما يكن الأمر فإن المهدي لم يخرج حتى الآن ولم يعرف أحد زمن خروجه حتى الخاصة من المقربين وأهل العلم.

وقد وردت روايات كثيرة في الأصول من الكافي للكليني الرازي تكذب من يحدد وقتاً لخروج المهدي وتحذر من هلاك المستعجلين لهذا الأمر.

وورد فيه عن أبي الحسن قال حينما سئل عن زمن خروجه: «الشيعة تربى بالأماني منذ مائتي سنة»[58].

---

(55) انظر العقيدة والشريعة في الإسلام/ زيهر (191).

(56) نفس المصدر السابق ص 196 و 344.

(57) انظر تاريخ ما بعد الظهور/ محمد الصدر ص/ ط/دار التعارف بيروت.

(58) انظر الأصول من الكافي/ للكليني الرازي ج 369/1 ط/دار صعب ودار الثقافة.

غير أن هذا الإمام الذي لم يخرج بعد ولا يعرفون متى يخرج لا يفوضون أمر دولته لله، ويتركون الحكم عليها للمستقبل حتى يكون لكل حادث حديث، ولكنهم يعرفون عنها أكثر مما يعرفون عن دولتهم الحاضرة لأن بعض الموجود بالفعل يعتبر من أسرار الدولة أما المعدوم فالمعلومات عنه ميسورة!.

وفي هذا الصدد أصدر أحد أعلام الشيعة وهو السيد محمد الصدر كتاباً ضخماً انتهى من تأليفه سنة 1972 م أسماه تاريخ ما بعد الظهور، ولصعوبة إعطاء فكرة عن كتاب عدد صفحاته 964 صفحة من القطع الكبير فإنني أكتفي بأن أشير إلى أنه عالج حتى منجزات الإمام المهدي على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي وسياسته الزراعية، والعمرانية، وأهمية التعدين والسياسة المالية والمنجزات العلمية لدولة المهدي وأخبار الأجهزة الحديثة إلى غير ذلك مما يعد أقرب إلى الخيال منه إلى البحث العلمي الرصين.

وفي هذا الكتاب إشارات إلى حروب الإمام المهدي الذي سيحكم العالم بأسره وقال: إن أول حرب يخوضها جيش المهدي هي حربه مع السفياني[59].

وهذه الإشارة في هذا المصدر المعاصر إذا ما قابلناها بحديثين رويا عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جاء في أولهما:

السفياني من ولد خالد بن يزيد بن أبي سفيان.

وفي الثاني نجد تحديداً أكثر لصلة قرابته بأبي سفيان حيث قال: هو حرب بن عنبسة، بن مرة، بن كلب، بن مسلمة بن يزيد، بن عثمان، بن خالد، بن يزيد، بن معاوية بن أبي سفيان[60].

فإذا نظرنا في هذا النسب نجد أنه يقع في الجيل العاشر بعد معاوية ويمكننا أن نقدر الزمن بينهما بحوالي القرنين وبهذا ينبغي أن يكون السفياني قد خرج في القرن الثالث الهجري.

---

(59) انظر تاريخ ما بعد الظهور/ ص 558.

(60) انظر عقد الدرر ص 73 و 91.

وهنا نجد أنفسنا أمام تكذيب بعض هذه الأخبار التي لا يمكن الجمع بينها. وما لاحظناه من لمسات من أسلم من اليهود فيما سبق نجد أثره في أحاديث الإمامية بشكل أكثر وضوحاً.

فقد روي عن أبي عبد اللّه قال: إذا قام قائم آل محمد حكم بحكم داود وسليمان لا يسأل بينة.

وعن أبان قال: سمعت أبا عبد اللّه ﷺ يقول: «لا تذهب الدنيا حتى يخرج رجل مني يحكم بحكومة آل داود لا يسأل بينة يعطي كل نفس حقها»[61].

وفي بعض الروايات يحكم بحكم داود لا يسأل عن بينة وهذه منطبقة على ما أشار إليه القرآن في سورة (ص).

ولأن محدثي الشيعة يكتفون بصحة السند وينخدعون بالرواية عن الأئمة المعصومين فقد صدقوا هذه الروايات وبدأوا يبحثون عن تبريرها، وهذا صاحب تاريخ ما بعد الظهور (ص 815) يشرح الحديث في ضوء قوله تعالى: **﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين، ففهمناها سليمان، وكلا آتينا حكماً وعلما﴾** [سورة الأنبياء/78 - 79].

فالواقعة تثبت أن الصواب في تحديد التعويض الناشىء عن ضرر الغنم كان على لسان سليمان بتوجيه ووحي من الله سبحانه وتعالى.

وليس هناك ما يشير إلى البينات ولا الدفوع في هذه القضية، وفات المؤلف أن ينتبه إلى الدس اليهودي في هذه الرواية.

فالمطلوب هو أن يكون المثل الأعلى للمهدي في بني إسرائيل وليس في محمد وشريعته وكعادتهم في الإساءة حتى لأنبيائهم فقد غمزوا حكم المهدي بالإشارة إلى ما يضعفه بأنه لا يسأل عن بينة.. والواضع للحديث يشير إلى خطأ وقع من داود عليه السلام وقد أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: **﴿وهل أتاك**

---

(61) انظر الأصول من الكافي 397/1 وتاريخ ما بعد الظهور ص 817 وما بعدها.

نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط، إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب، قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم، وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب﴾ [سورة صَ/21 - 24].

ولست ألزم الشيعة بتفاسير أهل السنة ولكنني أحيل إلى مجمع البيان للطبرسي والميزان للسيد محمد حسين الطباطبائي(62).

وقد بينا أن هذه الآيات هي التي تشير إلى أن داود عليه السلام قد وقع في خطأ إجرائي حيث اكتفى بسماع دعوى المدعي وأصدر حكمه قبل سماع دفاع المدعى عليه ودون أن يسأل المدعي عن البينة، وقد اكتشف خطأه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب والذي يؤكد هذا ما جاء بعدها في قوله تعالى: **﴿فغفرنا له ذلك وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب، يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾** [سورة صَ/25 - 26].

فالقرآن يؤكد أن عدم السؤال عن البينة وتمكين المدعى عليه من الدفاع عن نفسه خطيئة تستوجب التوبة من القاضي والمن بالمغفرة من الله.

فداود استغفر ربه وأناب إليه من هذا الخطأ والله استجاب له فغفر له وأمره بأن يحكم بالحق ولا يتبع الهوى.

فالحكم بدون بينة ليس مما مدح به داود ولا يصح مجالاً للفخر بالنسبة للمهدي ولكن أحبار اليهود الذين أسلموا نفاقاً هم الذين وضعوا هذه الروايات، وهم الذين جعلوا بعض المفسرين ينقلون عنهم تشويهاً إسرائيلياً لسير الأنبياء حيث فسروا فتنة داود التي أشرنا إليها بأنها نتيجة زواجه من امرأة أوريا الحثي بعد أن دبر

---

(62) مجمع البيان ج 23 ص 108 ط/دار مكتبة الحياة الميزان ج 17 ص 191 وما بعدها ط 2 مؤسسة الأصول من الكافي 232/1.

مكيدة للتخلص منه وقتل في معركة حربية مع بني عمون، وتفاصيل القصة مذكورة في سفر صموئيل الثاني. الإصحاح 11 و12.

وقد رفضها غالبية مفسري القرآن الكريم.

ويسوق الكليني حديثاً طويلاً عن أبي عبد اللّه وأنهم وجدوه يتكلم بالسريانية ويبكي، وحينما سئل عن ذلك قال: نعم تذكرت إلياس النبي وكان من عباد بني إسرائيل فقلت كما كان يقول في سجوده، واندفع فيه بالسريانية، فلا والله ما رأينا قساً ولا جاثليقاً أفصح لهجة منه[63].

وهكذا ينتظر قائم آل محمد الذي لا يحكم بقضاء محمد ـ البينة على من ادعى واليمين على من أنكر ـ ولكنه يطور القضاء فيحكم كما حكم داود لا يسأل عن بينة! وقائم آل محمد وأمامهم لم يتذكر ما كان يقوله جده بالعربية، ولا ما نزل في القرآن الكريم ولكنه تذكر ما قاله: إلياس بالسريانية وقد شهد له بالفصاحة فيها هؤلاء الرواة الثقات، من مجاهيل الشيعة!!.

الله أكبر!.

إننا نرفض هذه الترهات لسببين:

الأول:

إيماننا بأن الدين اليهودي بدل وحرف وما هو متوفر بأيدي الناس هو من تأليف كتاب متباعدين في الزمان والمكان وقد خضعوا لظروف وثقافات مختلفة وليس في النصوص الباقية ما يصلح دليلاً على هذا الدين كما أنزله الله.

الثاني:

ما أخرجه الدارمي في سننه عن جابر بن عبد اللّه قال: إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى رسول الله ﷺ بنسخة من التوراة فسكت، فجعل يقرأ ووجه رسول الله ﷺ يتغير فقال أبو بكر ثكلتك الثواكل، ما ترى ما بوجه رسول الله؟ فنظر عمر إلى وجه رسول الله ﷺ فقال: «أعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله،

---

(63) الأصول في الكافي 227/1.

رضينا بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمدٍ نبياً»، فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده، لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حياً وأدرك نبوتي لاتبعني»(115/1 - 116).

وما أخرجه أحمد والبيهقي في شعب الإيمان، من حديث جابر عن النبي ﷺ حين أتاه عمر فقال: «إنا نسمع أحاديث عن يهود تعجبنا أفترى أن نكتب بعضها»؟ فقال:

أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى؟ ـ يعني أمتحيرون أنتم في الإسلام فتلجؤوا إلى الأخذ عن سواه ـ ثم قال عليه الصلاة والسلام: لقد جئتكم بها بيضاء نقية.

ولو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي فالمسلمون جميعاً مأمورون بالأخذ بكتاب الله وسنة رسوله، واتخاذه القدوة دون سواه والمهدي أولى بالاتباع على فرض وجوده.

وهناك عبارات مبثوثة هنا وهناك في أحاديثهم لا يستطيع المسلم قبولها على إطلاقها ولا بتفسير المعاصرين منهم لها.

أخرج النعماني عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يقوم القائم في وتر من السنين. . إلى أن قال: فوالله لكأني أنظر إليه بين الركن والمقام يبايع الناس بأمر جديد وكتاب جديد وسلطان جديد من السماء»[64].

فإذا أضفنا إلى ذلك قولهم أن الأئمة يعلمون ما كان وما يكون ولا يخفى عليهم شيء[65].

وأنهم يعملون متى يموتون ولا يموتون إلا باختيارهم.

أمكننا أن نقول أن المهدي في نظرهم نبي بعد محمد ﷺ بل هو أكثر من

---

(64) انظر تاريخ ما بعد الظهور/ ص 638.

(65) الأصول من الكافي 260/1.

نبي، ومحمد بصريح القرآن لا يعلم الغيب، وكيف يجدد شريعة محمد من يدعو بأمر جديد وكتاب جديد؟.

إنني أرفض هذه الروايات حتى بعد تخفيفهم لها بتأويل ظاهرها وقول محمد الصدر. أن المهدي ليس نبياً ولكنه يوحى إليه كوحيه إلى مريم ابنة عمران وإلى أم موسى وإلى النحل[66].

ومما يدعو للعجب تلك الشهوة الدموية التي ولدهـا الكبت والقهر الـذين سلطه الحكام على الشيعة طوال فترات متتابعة فصار وضاعـو الحديث يبشـرون العامة الذين ظلموا بأنهم سينتصرون ولو بعد حين، وأن الحق سيعود إلى آل البيت الذين سيكون حكم القائم منهم مثلاً أعلى إذ يملأ الأرض قسطاً وعدلاً مثلما ملئت جوراً وظلماً.

وحينما يتصورون انتصار المهدي وسلطانه على العالم كله يرون أن الهيبة والرهبة من المهدي ناجمة عن عوامل منها: «كثرة القتل الذي يقوم به المهدي وأصحابه للمنحرفين لمدة ثمانية أشهر يقتل ولا يستثيب أحداً واستدلوا على ذلك بما أخرجه النعماني عن هشام بن سالم عن أبي عبد اللّه أنه قال:

بينما الرجل على رأس القائم يأمر وينهى إذ أمر بضرب عنقه فلا يبقى بين الخافقين إلا خافه.

وأخرج المجلسي في البحار بإسناد طويل عن أبي جعفر في خبر القائم يقول فيه إنما سمي المهدي لأنه يهدى لأمر خفي حتى إنه يبعث إلى رجل لا يعلم الناس له ذنباً فيقتله[67].

وهذا الذي يحكم بحكم داود لا يسأل عن بينة ولا يتيح للمتهم أن يدافع عن نفسه لا يختلف في نظرنا عن قتل مهدي الفاطميين لداعيته عبـد اللّه الصنعائي

---

(66) انظر تاريخ ما بعد الظهور ص 678.

(67) المصدر السابق ص 675 وللتأكد من أحقاد الشيعة التي تظهرها رواياتهم الموضوعة اقرأ ص 514 وما بعدها من كتاب مسألة الإمامة والوضع في الحديث.

وأخيه بعد أن سلماه دولة جاهزة هما اللذان أقاما صرحها من العدم.

ولا يختلف عن المنصور (ابن مهدي) العباسيين الذي قتل أبا مسلم الخرساني أهم الرجال الذين أسهموا في بناء الدولة.

ولا يختلف عن الرشيد الذي نكل بأعوانه البرامكة وبكى يحيى بعد قتله وقال:

إني لأقتله وأبكيه معاً الملك فوق الأهل والأولاد

أما الزيدية فإنهم من أكثر الفرق الإسلامية احتكاماً لمنطق الحياة وسنن الله في الكون فلم يلجأ الإمام زيد إلى الآمال وانتظار النصر بالمعجزة والتزام التقية التي تعلل لها بقية الشيعة، بل إنه رأى أن الإمام لا بد أن يخرج شاهراً سيفه داعياً لنفسه فلا يصح أن يكون مستوراً ولا مكتوماً مغيباً ويرفض الزيدية رجعة الأموات وبقاء البشر أحياء فوق ما تقضي به العادة. ففكر الإمام زيد فكر عملي أقرب ما يكون إلى فكر الخوارج الذين قال شاعرهم:

سلام على من بايع الله شارياً وليس على الحزب المقيم سلام

ولهذا يرفض الإمام زيد فكرة المهدي المنتظر كما يرفض فكرة العصمة للأئمة وأنهم فوق مستوى البشر فالإمام ليس ملهماً ولا موحى إليه[68].

وقد نقل في مسنده عن أبيه عن جده عن علي رضي الله عنه قوله: حق الإمام أن يحكم بما أنزل الله، وأن يعدل في الرعية، فإذا فعل ذلك فحق عليهم أن يسمعوا وأن يطيعوا، وأن يجيبوا إذا دعوا وأيما إمام لم يحكم بما أنزل الله فلا طاعة له[69] وأن إمامة المفضول صحيحة إذا ما ارتضاها الناس ورأوا فيها المصلحة، فكون الإمام علوي من أبناء فاطمة أفضل وإن صحت من أي بطن من قريش[70]. ولأن الفكر الزيدي فكر متفتح متطور والاجتهاد فيه مستمر فقد أخذت مسألة

---

(68) الإمام زيد/ محمد أبو زهرة ص 191 (210 - 188 - 211 ط/دار الفكر العربي بمصر.

(69) مسند الإمام زيد ص 322 ط/دار الكتب العلمية 1981 م.

(70) السيل الجرار/ محمد علي الشوكاني ج 4 ص 506 ط/دار الكتب العلمية.

المهدي كفكرة تستقر في أذهان بعض أتباعه على أساس أن خروج المهدي هو الثورة المسلحة على الظلم ولهذا حينما قتل الإمام زيد وصلب بعد أن دفن قال شاعر أموي متهكماً:

صلبنــا لكم زيـداً على جــذع نخلة ولم نـر مهـديـاً على الجـذع يصلب

وقد أخذت تظهر بشكل أوضح في فكر الهادي بعد ذلك حيث أنه يرى: «أن المهدي هو آخر إمام من أبناء الحسن أو الحسين قبل انتهاء العالم»[71].

وبعد

لقد كان لهذه الفكرة السياسية التي علقت بالدين ونسبت إلى رسول الله ﷺ أثر عظيم في الاضطرابات والقلاقل التي أصابت العالم الإسلامي فأدعاها كثير من الساعين إلى السلطة واستدراج السذج من العامة فأحياناً يـدعيها الخـارج بنفسه وأحياناً يدعيها أتباعه بعد موته لتمهيد الطرق لمن يأتي بعده على أساس أنه هو الذي عاد.

فبـالإضافـة إلى السفاح والمهـدي، العباسي، ادعـاها عبيـد اللّه المهدي الفـاطمي، كما سبق، وقـد ألصقهـا بعض الـرواة بمـوسى بن طلحـة وعمـر بن عبد العزيز، وادعاها أتباع المقنع الكندي له بعد موته.

كما ادعاها محمد النفس الزكية الذي قتل ولم يحقق شيئاً وعند ادعائه لها كان شاباً لم يتجاوز التاسعة عشر.

وتوالت بعد ذلك الادعاءات منها:

1) محمد بن تومرت مؤسس دولة الموحدين في المغـرب الذي مـزج في دعوته مبادىء شيعية كوجوب الإمامة وعصمة الإمام مـع مبادىء سنيـة كاحتـرامه للصحابة وعدم الطعن في أحد منهم.

---

(71) معتزلة اليمن/ علي محمد زيد ص 191 ط/دار العودة بيروت والمدخل لدراسة الأديان والمذاهب/ العميد عبد الرزاق محمد أسود ص 370.

2) محمد أحمد المهدي السوداني وكان له الفضل في محاربة الإنجليز في السودان.

3) محمد عبد اللّه مهدي الصومال.

4) وادعاها أحد معتنقي التصوف وكان يعرف بالتويزري وتبعه كثير من أهل السوس ثم قتل وانتهت الفتنة.

5) وادعاها رجل يعرف بالعباسي وقد دخل مدينة فاس عنوة وأحرق أسواقها وشاعت فتنته وانتهى الأمر بقتله.

6) وفي الهند ادعاها اثنان أحدهما اسمه السيد أحمد ظهر في البنجاب وتصادم مع السيخ، والثاني اسمه محمد الجانبوري.

وأخيراً ادعاها أخطر رجلين على عقائد المسلمين هما:

7) ميرزا غلام أحمد القادياني الذي يقول عن نفسه المسيح الموعود تارة وأحياناً المهدي المنتظر.

8) وميرزا علي محمد الشيرازي زعيم البابية[72].

وغير خاف ما سببته هذه الانتفاضات من خسائر في المال والأرواح والعبث بالأمن العام لا من أجل محاربة انحراف في حكم قائم على أساس من تحديد منهج وأهداف للمستقبل ولكن لتحقيق مآرب شخصية واستغلال الدين وسذاجة العامة لأهداف دنيوية زائفة.

كما أن الاستسلام للظلم إلى أن يخرج مبعوث إلٰهي ليزيله يعتبر عبثاً وتخديراً للناس انتظاراً لأمل لن يتحقق ودفعاً للشعوب الإسلامية إلى أن ترجو

---

(72) انظر مقدمة ابن خلدون 962/2 وما بعدها، المهدي والمهدوية ص 35 - 63 - 72 - 80 - 84، مفتاح باب الأبواب ص 68 وما بعدها، أصول الإسماعيلية في مواطن متفرقة، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي الفرد بل ترجمة عبد الرحمن بدوي ص ط/دار الغرب الإسلامي، الخطبة الإلهامية طبع ربوة باكستان في أماكن متفرقة.

الخلاص بطريق يخالف سنة الله في الكون.

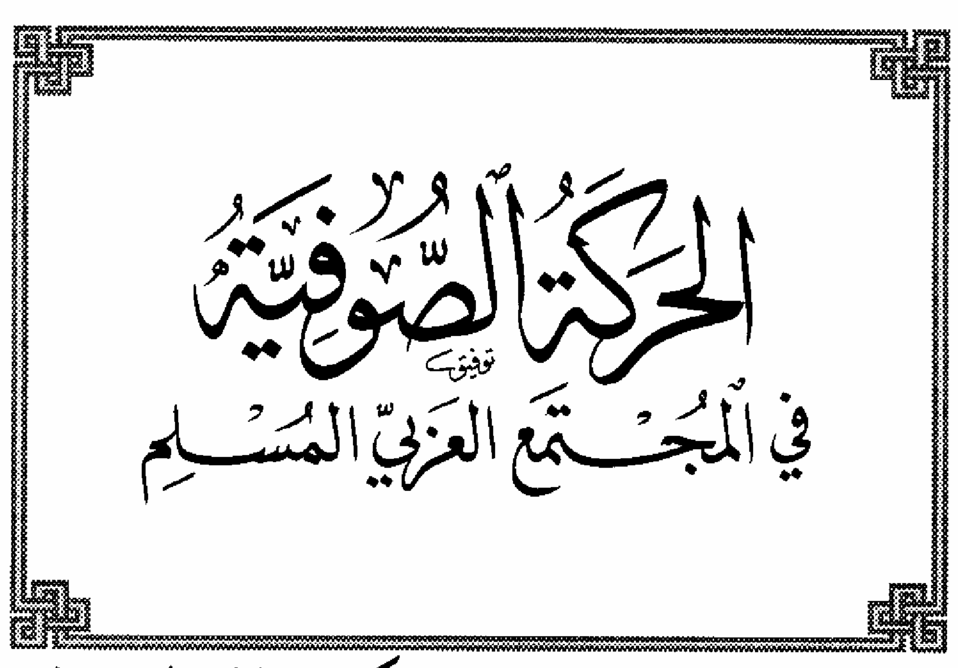
ولهذا قال أبو العلاء المعري:

يـرتجي النـاس أن يقـوم إمـام نـــاطق في الكتيبـة الخـــرسـاء
كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيـــراً في صبحـــه والمســـاء

تلك خلاصة ما أؤمن به في هذا الشأن.

وإنني لعلى علم بأن المكافأة من العقول المتحجرة ما أكده الشاعر بقوله:

فإن سلكت طريق العلم تـطلبه بالبحث أبت بتكفير من الناس



الدكتور عمر التومي الشيباني
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

1 ـ مقدمـة

إنه لا يمكن لباحث أو متحدث عن الفكر العربي الإسلامي أن يغفل أو يهمل الحديث عن الحركة الصوفية أو النزعة الصوفية التي نشأت في المجتمع العربي المسلم في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام وتاريخ المجتمع الإسلامي، ثم استمرت في تطوّرها وتشعّبها حتى وقتنا الحاضر، متأثرة في هذا التطور والتشعب بالعديد من العوامل والمؤثرات الداخلية والخارجية، ومتشكلة بأشكال وصور متعددة، ومتجهة اتجاهات متعددة، كانت على ممر تاريخ الحركة أو النزعة محل جدل وأخذ ورد وقبول ورفض من علماء المسلمين من فلاسفة وفقهاء ومتصوّفة، وقد استطاع المتصوفة المسلمون على نزعاتهم وتوجّهاتهم ومدارسهم الصوفية أن ينتجوا مقداراً ضخماً من التراث أو الفكر الصوفي الذي يمكن أن يجد فيه الباحثون، على اختلاف اهتماماتهم وتخصصاتهم العلمية، مادة صالحة لدراساتهم وبحوثهم.

وممن يمكنهم أن يجدوا في الفكر الصوفي مادة صالحة لدراساتهم وبحوثهم المربون وعلماء النفس، وذلك لِكَوْنِ الحركة الصوفية حركة تربوية ونفسية، تهتم بصقل الروح وتهذيب النفس وتقويم السلوك.

وليس من اهتمامنا في هذا المقال أن نستخلص المعاني والمبادىء التربوية والنفسية من الفكر الصوفي الإسلامي، لأن استخلاص مثل هذه المعاني والمبادىء ينبغي أن يسبقه تعريف بالحركة أو النزعة الصوفية في الفكر الإسلامي، من حيث مفهومها، ونشأتها، وخصائصها، ومبادئها وقواعدها العامة، وغاياتها وآدابها، والتأثيرات الخارجية التي طرأت عليها والأخطاء التي أوقعتها فيها هذه التأثيرات. لذا نرى لزاماً علينا أن نقوم في هذا المقال بالتعريف بالحركة الصوفية من جوانبها السالفة الذكر وأن نناقش هذه الجوانب بإيجاز بالغ في الفقرات التالية من هذا المقال.

1 ـ مفهوم التصوف والأصل الذي اشتقت منه كلمة «تصوّف».

فبالنسبة لمفهوم التصوُّف والأصل الذي اشتقت منه كلمة «تصوّف» فإن الدارس للفكر الصوفي الإسلامي يجد فيه وجهات نظر مختلفة، وأقوالا متعددة، بخصوص الذي اشتقت منه كلمة «تصوف» كما يجد فيه تعريفات كثيرة للتصوف بوصفه سلوكاً وعلماً من العلوم الفلسفية والدينية.

(أ) أقوال في الأصل اللغوي لكلمة «تصوف»

1 ـ ومن الأقوال الكثيرة التي قال بها أو ذكرها العلماء في الأصل اللغوي الذي اشتقت منه كلمة «تصوف» قول بعضهم إنها اشتقت من «الصوفة»؛ لأن المتصوف مع الله ـ في نظر هذا البعض ـ كالصوفة المطروحة لا تدبر له. وقال بعض آخر في هذا السياق: إن الكلمة اشتقت من «صوفة القفا» التي تتسم بشدة لينها، وذلك لما يغلب على المتصوف من لين الطبع والجانب. فهو هيّن لين مثل هذه الصوفة.

2 ـ ومن العلماء من قال: إن الكلمة اشتقت من «الصفة»، لأن التصوف

يحمل صاحبه على التحلي بالمحاسن والصفات الحميدة وعلى ترك الأوصاف الذميمة، والتصوّف يعني فيما يعني عند هذا البعض الالتزام بالصفات الحميدة التي حثت عليها الأديان السماوية.

3 ـ ومن العلماء من قال: إن التصوف اشتق من «أهل الصفّة» الذين هم قوم من فقراء المسلمين أقعدتهم ظروفهم القاسية عن السعي في سبيل العيش وكسب الرزق، فأقاموا في صفّة المسجد، وهي مؤخرة مسجد النبي محمد ﷺ بالمدينة المنورة، متفرغين كلية للذكر والعبادة، وهم الذين قال في حقهم القرآن الكريم: **«للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الأرض، يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف، تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافا»**، [سورة البقرة/273][1].

4 ـ وقال فريق رابع: إن «التصوف» مشتق من «الصوف» أو من «لبس الصوف»، وذلك لما يغلب على الصوفي من لبس الصوف. وقد كان لبس الصوف علامة الزاهدين وإمارة العابدين، حتى قيل «إن من لبس الصوف عامداً لبسه قاصداً هدفه فقد تصوف».

وقد مال الدكتور زكي مبارك إلى تأييد هذا القول، واستند في تأييده لهذا القول إلى عدة شواهد، كان من بينها: ما حدث به اليافعي من أن لباس الصوف كان غالباً على المتقدمين من سلف الصوفية، لأنه أقرب إلى التواضع والزهد، ولأنه لباس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وقال الحسن البصري ـ رضي الله عنه (ت 110هـ): «لقد أدركت سبعين بدريا كان لباسهم الصوف»[2].

5 ـ وقال فريق خامس: إن كلمة «تصوف» مشتقّةٌ من «الصفا» أو «التصفية». ومن الأدلة المؤيدة لهذا القول أو الرأي تلك التعريفات الكثيرة التي ذكرها المتصوفة أنفسهم «للصوفي» أو «التصوف». فمن ذلك: تعريف بشر الحافي

---

(1) ينظر: عبد الرزاق نوفل، التصوف والطريق إليه. القاهرة: دار الشعب (ب.ت) ص 13 - 14.

(2) ينظر: محمد زكي مبارك، التصوف الإسلامي، (الجزء الأول، الطبعة الثانية)، القاهرة دار الكتاب العربي، 1954، ص 49 - 65.

للصوفي بأنه: «من صفا لله قلبه» وتعريف سهل التستري (ت 283هـ) للصوفي أيضاً بأنه «من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر». وما عرف به الدينوري «التصوف» من أنه: «صفاء الأسرار وعمل ما يرضي الجبار» وما قاله الطوسي صاحب اللمع من: «أن العبد إذا صفا من كدر البشرية يقال له قد صوفي فهو صوفي» وقد سار في هذا الاتجاه نفسه أبو الحسن النوري (ت 295هـ) عندما عرّف «الصوفية» بأنهم «قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفس، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأوّل والدرجة العليا مع الحق، فلما تركوا كل ما سوى الله صاروا لا مالكين ولا مملوكين» كما سار في هذا الاتجاه أيضاً أبو القاسم الجنيد (ت 297هـ) عندما عرّف التصوّف بأنه: «تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي. ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة صفات النفس»[3].

وقد مال إلى هذا الاتجاه الأخير أبو الفتح البستي وعبر عن ميله هذا نظماً، فقال:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا وظنه البعض مشتقا من الصوف
ولست أمنح هذا الاسم غير فتى صافى فصوفي حتى سمي الصوفي

إلى غير ذلك من الشواهد التي أوردها علماء التصوف وكتابه تأييداً للافتراض القائل باشتقاق كلمة «التصوف» من الصفاء والتصفية. ولكن على الرغم من كثرة هذه الشواهد المؤيدة لهذا الافتراض، فإن الدكتور محمد زكي مبارك استبعده وعدّه حذلقة من بعض الصوفية وغلب عليه ـ كما قدمنا ـ الافتراض القائل بأن الصوفي منسوب إلى الصوف. لمخالفة الصوفية الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف[4].

6 ـ بالإضافة إلى الأقوال والافتراضات السابقة للأصل الذي اشتقت منه

(3) كما نقله د. إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، القاهرة: دار المعارف بمصر 1969ص 19.
(4) ينظر المرجع السابق، ص 10 - 17 كما ينظر: د. محمد جلال شرف، التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، 1972، ص 19، 259.

كلمة «صوفي» و«تصوف»، فهناك أقوال وافتراضات أخرى لهذا الأصل، من بينها: الافتراض القائل بأن «الصوفي» منسوب إلى الغوث بن مر الذي انفرد بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام قبل الإسلام وسمى «بصوفة»، فانتسب الصوفية إليه. ومن هذه الافتراضات الأخرى أيضاً الافتراض القائل بأن كلمة «صوفي» مشتقة من كلمة «سوفيا» اليونانية التي تعني الحكمة، وحسب هذا الافتراض الأخير يكون معنى التصوف هو طلب الحكمة مهما كانت وأين كانت. ونحن من جانبنا نستبعد هذين الافتراضين الأخيرين؛ لأنهما يخرجان بالتصوف الإسلامي عن أصالة جذوره الإسلامية.

إلى غير ذلك من الافتراضات التي ذكرها علماء وكتاب التصوف الإسلامي وبعض المتصوفة أنفسهم للأصل الذي اشتقت منه كلمتي «صوفي» و«تصوف»، ولعل الافتراضين الجديرين بالاهتمام من هذه الافتراضات، هما: الافتراض القائل بأن كلمة «الصوفي» مشتقة من «الصوف»، والافتراض القائل بأن هذه الكلمة قد اشتقت من «الصفاء». ونحن أميل إلى الأخذ بالافتراض الثاني للشواهد الكثيرة المؤيدة له التي سبقت الإشارة إلى بعضها، ولتمشيه مع طبيعة التصوّف الحقيقي ومقتضياته وآثاره، ومع أخلاق المتصوفة الحقيقيين الذين يحرصون على أن تكون معاملتهم مع الله ومع أنفسهم ومع الناس معاملة كلها صفاء ونقاء.

(ب) بعض التعريفات التي ذكرت للتصوف:

وبخصوص التعريفات التي ذكرها علماء التصوف وكتابه والمتصوفة أنفسهم، فإنها كثيرة متنوعة ومختلفة في الصفات النفسية والخلقية التي تركز عليها، وفي الأفكار الغالبة عليها، ولتنوع هذه التعريفات أو التفسيرات واختلافها في الصفة أو الصفات التي تركز عليها، وفي الفكرة أو الأفكار الغالبة عليها، فقد صنّفها بعض كتاب التصوّف المحدثين إلى ثلاثة أنواع، هي كالآتي:

1 ـ تعريفات تتحدث عن بدايات التصوف، وذلك كالتعريفات التي سبقت الإشارة إليها كشواهد وأدلة مدعمة للافتراض القائل باشتقاق «الصوفي» من «الصفاء» وهي: تعريف بشر الحافي، وتعريف سهل التستري، وتعريف

الدينوري، وتعريف أبي الحسن النوري، وتعريف أبي القاسم الجنيد، ويمكن أن يضاف إلى تلك التعريفات من هذا النوع، تعريف معروف الكرخي (200هـ) الذي يقول فيه: «التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق» ومن هذا النوع أيضاً تعريف علي بن سهل الأصفهاني (ت 317هـ) للتصوف الذي يقول فيه: «التصوف: التبري عمن دون الله والتخلي عمن سواه».

2 ـ تعريفات تتحدث عن التصوف من زاوية المجاهدات التي تمثل الجانب العملي في المنهج الصوفي، ومن هذه التعريفات: تعريف أبي محمد الجريري للتصوف الذي يقول فيه: «التصوّف هو الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني». ومن تعريفات هذا النوع أيضاً: تعريف الكناني الذي يقول فيه: «التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء» ومن تعريفات هذا النوع أيضاً تعريف الجنيد الذي يقول فيه: «التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع».

3 ـ تعريفات تتحدث عن التصوّف من حيث ما فيه من مذاقات الاتصال، وذلك مثل تعريف أبي الحسين المزني الذي يعرف فيه التصوف بأنه: «الانقياد للحق» وتعريف الجنيد للتصوف بأنه «أن يكون الإنسان مع الله بلا علاقة».

وقد حاول الدكتور إبراهيم بسيوني الذي أورد مجموعة من تعريفات التصوف التي تنتمي إلى الأنواع الثلاثة السالفة الذكر أن يستخلص مما ذكره من تعريفات، التعريف التالي للتصوف: «التصوف هو تيقظ فطري يوجه النفس الصادقة إلى أن تجاهد حتى تحظى بمذاقات الاتصال بالموجود المطلق»[5].

4 ـ بالإضافة إلى الأنواع الثلاثة السالفة الذكر من تعريفات التصوف، هناك تعريفات كثيرة أخرى ذكرها متصوفون آخرون له. ولكنها لا تخرج عن الأنواع الثلاثة السالفة الذكر، ومن هذه التعريفات الأخرى للتصوف تعريف الإمام الغزالي له، الذي يقول فيه: «إن التصوف عمل مبني على العلم، وقطع لعقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب

(5) ينظر: إبراهيم بسيوني، مرجع سابق، ص 28.

عن غير الله وتحليته بذكر الله». ومنها أيضاً تعريف الشيخ أحمد زرقوق دفين مصراته الذي يقول فيه عن التصوف إنه: «صدق إلى الله تعالى، من حيث يرضاه الحق تعالى وبما يرضاه». والتصوف بصفته سلوكاً يرجع في أصله في نظر زرقوق إلى مقام الإحسان الذي فسّره رسول الله ﷺ بقوله: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». فمعاني «صدق التوجه إلى الله» إلى هذا الأصل راجعة وعليه دائرة، كما دار الفقه على مقام الإسلام، ودار الأصول على مقام الإيمان «فالتصوف أحد أجزاء الدين الذي علمه عليه السلام جبريل ليتعلمه الصحابة رضي الله عنهم»[6].

٥ ـ ولم يتبلور التصوف بوصفه علماً من العلوم الفلسفية والدينية إلا في عصور متأخرة من تاريخ الفكر الإسلامي، وقد ذكر للتصوف بوصفه علماً ـ من منظور حديث ـ عدة تعريفات أو تفسيرات، نذكر منها على سبيل المثال، ما فسّره به الدكتور عبد القادر محمود من أنه: «تحليل نفسي دقيق لأحوال النفس، ودراسة علمية للأخلاق العملية التي تسمو بالمرء إلى درجات الكمال»[7].

وممن ناقشوا التصوف بوصفه علماً، من المتصوفة القدماء الشيخ أحمد زروق في كتابه «قواعد التصوف» السالف الذكر. فقد جاء في بعض القواعد التي تضمنها هذا الكتاب (مثل القواعد الثالثة عشرة، والرابعة عشرة، والعشرين) ما يلقي الضوء على طبيعة هذا العلم وموضوعه وغايته ومنهجه. فهو يقول في هذه القواعد: «فائدة الشيء ما قصد له وجوده، وفائدته حقيقته، وحقيقته في ابتدائه وانتهائه أو فيهما، كالتصوف علم قصد لإصلاح القلوب وإفرادها لله عما سواه، وكالفقه لإصلاح العمل وحفظ النظام وظهور الحكمة بالأحكام. وكالأصول لتحقيق المقدمات بالبرهان وتحلية الإيمان بالإيقان. وكالطب لحفظ الأبدان، وكالنحو لإصلاح اللسان...» «وقد صح أن شرف الشيء بشرف متعلقه، ولا أشرف من

---

(6) أحمد زروق، قواعد التصوف (تصحيح وتنقيح: محمد زهري النجار) القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1976، ص 3 - 5.

(7) د. عبد القادر محمود، الصوفية في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، 1966، المقدمة، ص ط.

متعلق علم التصوف، لأن مبدأه خشية الله التي هي نتيجة معرفته ومقدمة اتباع أمره. وغايته إفراد القلب له تعالى فلذلك قال الجنيد ـ رضي الله عنه ـ: «لو علمت أن تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم... لسعيت إليه» «والاشتراك في الأصل يقضي بالاشتراك في الحكم. والفقه والتصوف شقيقان في الدلالة على أحكام الله وحقوقه. فلهما حكم الأصل الواحد في الكمال والنقص إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر في مدلوله.

وقد صح أن العمل شرط كمال العلم فيهما وفي غيرهما لا شرط صحة فيه، إذ لا ينتفي بانتفائه. بل قد يكون دونه، لأن العلم إمام العمل. فهو سابق في وجوده حكما وحكمة، بل لو شرط الاتصال لبطل أخذه، كما أنه لو شرط في الأمر والنهي العمل للزم ارتفاعهما بفساد الزمان، وذلك غير سائغ شرعاً ولا محمود في الجملة، بل قد أثبت الله العلم لمن يخشاه، وما نفاه عمن لم يخشه، واستعاذ عليه الصلاة والسلام من علم لا ينفع، وقال: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه». فسمَّاه عالما مع عدم انتفاعه، فيلزم استفادة العلم من كل محق فيه محقق له، ليس ضرر علمه في وجه إلقائه كعدم اتصافه»[8].

2 ـ نشأة التصوف الإسلامي وأصوله الأولى في الإسلام

وقد نشأ التصوف الإسلامي أوّل ما نشأ في إطار الفطرة البشرية السليمة وظروف البيئة العربية الإسلامية، والتقاليد العربية الإسلامية الأصيلة، وفي إطار مبادىء الإسلام وأصوله وتعاليمه، كما تضمنتها مصادره الأساسية من كتاب وسنة وقياس وغيرها، وكما تضمنتها وعكستها ممارسات السلف الصالح من صحابة وتابعين ومن تبع هداهم من بعدهم.

فالتصوف ينطلق في بدايته من «شعور الإنسان بفطرته أن ما يحيط به ليس هو كل الوجود وأن وراءه حقيقة كبرى. تتوق إليها روحه. وتطمئن لدى تصورها نفسه، وتسعى جاهدة لتدنو منها وتتمثلها وتستحضرها. وشعوره في الوقت نفسه أن

(8) ينظر: أحمد زروق، قواعد التصوف، مرجع سابق، ص 8 - 13.

الفواصل التي تحول بينه وبين هذا الاستحضار وذلك التمثل تتلاشى شيئاً فشيئاً كلما أمعن في التأمل داخل ذاته. وكلما تخلص من أطماع نفسه ونوازع جسده، وعندئذ تمتلىء جوانحه بفيض من النور الداخلي، ينعش الوجدان ويثير الحماس، ويحث الخطو نحو سكينة أتم وأشمل»[9].

وهذا الشعور الفطري الذي وجد لدى العربي، حتى قبل الإسلام، كان سببا في تلك النزعة التدينية الطاغية عند العرب قبل الإسلام، التي ظهرت آثارها في حركة الأحناف، وحركة الغزل العذري، وفي غيرهما من الحركات الروحية، فالأمة العربية ـ كما يقول الدكتور محمد زكي مبارك ـ «أمة عريقة في التدين، والتدين في ذاته تصوف، لأنه نوع من الضعف، والضعف باب إلى التصوف فإن الإنسان في الأصل حيوان شرس يقاتل ويغالب، ثم تأتي لحظات يصرعه فيها الضعف، فيقف ويتأمل من أين أتى؟ وإلى أين يصير؟ وينتهي به الفكر إلى الاقتناع بأنه مخلوق ضعيف وعندئذ يكون التدين، والمتدينون فريقان: فريق لا يزال يحس بالقوة والعافية فيجالد في ميادين الحياة، وفريق ينتهي به الضعف إلى التسليم المطلق، فيرضى بالدون من العيش ويتوجه إلى التفكير في ملكوت السماء. . . .»[10].

وإذا كان الإنسان في دور القوة والعافية أو الشباب تكون أطماعه في الأغلب مادية، فيبني المنازل وينظم المزارع والمتاجر والمصانع، فإنه في دور الضعف أو الشيخوخة يقف موقف المتأمل فيما كان وما سيكون، ويتحول إلى قوة روحية يستر بها ضعفه الذي رمته به أحداث الزمان، والمتصوف يتصنع في البداية، ثم يصير صوفيا بالطبع، حين تغلب عليه قوة الفكر والإشراق.

فالتصوف، إذن، نشأ في ظلال الشعور بالضعف، أي نشأ في ظلال الحق، يوم عرف الإنسان قيمة نفسه واطمأن إلى أنه مخلوق ضعيف إن تخلت عنه رعاية الله لحظة واحدة هلك وباد. نشأ التصوف حين شك الإنسان في قيمة الحقائق الإنسانية، ورأى أن مآل كل قوة إلى ضعف وكل حياة إلى موت وكل شروق إلى

---

(9) ينظر: ابراهيم بسيوني، مرجع سابق، ص 17 - 18.

(10) ينظر: محمد زكي مبارك، التصوف الإسلامي (الجزء الثاني ط 2)، مرجع سابق، ص 3 - 37.

غروب. . . إن البيئات العربية عرفت كثيراً من الأنبياء الذين آثروا الزهد والفرار من الملذات. . . عرفت إبراهيم الخليل عليه السلام الذي حطّم الأصنام وأخلد إلى التوحيد.

وأقرب المصادر إلى ذهن المسلم هو القرآن الكريم الذي أطال القول في ذم الدنيا وقضى بأنها لهو ولعب وأنها في نضارتها ليست إلا متاع الغرور. . . والإنسان في نظر القرآن هو مخلوق مغرور تطغيه النعمة وتذله البأساء. وسياق القول في القرآن كله يتجه وجهة روحية، ويذكر المرء بربه، ويخوّفه من بطشه، ويطمعه فيما أعد للصالحين من جزيل الثواب. ومن أهم العوامل التي أنعشت التيقظ الصوفي لدى المسلمين تلك الآيات القرآنية الكريمة الكثيرة، التي تحرك مشاعر الخوف من الله والخشية له، والرغبة في طاعته، ونبذ المعاصي والزهد في متاع الدنيا الفانية[11].

وهكذا يمكن القول إنّ التصوف بوصفه سلوكاً وطريقة في الحياة، ومعرفة وعملاً وعبادة مخلصة لله تعالى، وتوجّهاً إلى الله ومراقبة وخشية له وتوكلاً عليه وتسليم كل أمر إليه وانقطاعاً إليه وتعلّقاً به لا ينفصل عن ركني الإيمان والإسلام، بل هو من صميمهما ومتمم لهما، فهو ينتمي ـ كما قدّمنا ـ إلى مقام الإحسان الذي يمكن أن يُعَدَّ ركنا ثالثا للدين، يأتي لاحقاً أو مصاحبا للركنين السابقين: الإيمان والإسلام، وليس في التصوف الإسلامي المعتبر أمرٌ يُعتد به إلا ومصدره القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة. إذ لا حكم فيه إلا للشرع لقوله تعالى: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾** وجميع الأخلاق والآداب والمراتب والمقامات والأحوال الصوفية يستمد سندها من الكتاب والسنة، فالأخلاق الصوفية تستمد أصولها من أخلاق الرسول الكريم ومن حياته وسيرته العطرة، ولا تخرج أخلاق الرسول الكريم عن أخلاق القرآن الكريم، لأنه ﷺ كان يطبق القرآن الكريم في جميع جوانب حياته، وعندما سئلت عائشة أم المؤمنين ـ رضي الله عنها ـ عن خلق رسول الله ﷺ، قالت: «كان خلقه القرآن»،

(11) ينظر: نفس المرجع السابق ضمن الصفحات السابقة.

والتصوف في مجموعه هو خلق وسلوك حسن. وكما يقول بعض المتصوفة: «من زاد عليك خُلُقاً فقد زاد عليك تصوّفا».

وقد كان الرسول الكريم وصحابته من أتقى الناس وأخشاهم لله وأحسنهم أخلاقاً. وكان هو وكثير من الصحابة والتابعين وتابعيهم قد اتّسموا بالزهد في الدنيا وآثروا الحياة الآخرة. ولكنهم لم يخرجوا في زهدهم من مقتضيات الطبيعة البشرية والفطرة السليمة، كما ذهبت حركات الزهد البوذية والهندوكية والرهبنة المسيحية.

وكان الزهد والتقوى وما يرتبط بهما من فضائل أخرى تمارس بطريقة طبيعية، دون أن تأخذ شكل المذهب أو الطريقة الصوفية التي سلكها أو أخذها الزهد أو التصوّف في العصور الإسلامية المتأخرة من تاريخ الإسلام وتاريخ الفكر الإسلامي، عندما دخلت التصوف عناصر أجنبية بعيدة عن روح الإسلام وعن مبادئه السامية، على يد بعض السائرين في طريقه والمتأثرين بالفكر الفلسفي اليوناني، وبالفكر الهندي والفارسي والمسيحي.

ولكن تأثير العناصر الأجنبية في الفكر الصوفي الإسلامي، ونشأة ما يسمى بالتصوف الإشراقي نتيجة لهذا التأثير الأجنبي لم يمنع من استمرار التيار السلفي في التصوف الإسلامي، ومن تبلور حركة صوفية إسلامية سلفية متميزة تسير في إطار الإسلام وتتقيد بتعاليمه، كما تضمنها الكتاب والسنة، وتقتفي آثار السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم من أمثال: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وبلال، وياسر بن عمار، وأبي ذر الغفاري، وسلمان الفارسي (ت 28هـ)، وعمر بن عبد العزيز (ت 101هـ)، وأبي الحسن البصري (ت 110هـ)، ومقاتل بن سليمان (ت 150هـ)، وأبي هاشم الكوفي (ت 150هـ)، الذي يقال عنه إنه أول من أطلق عليه لفظ الصوفي، وإبراهيم بن أدهم (ت 162هـ)، وغيرهم من الصحابة والتابعين وتابعيهم الذين عرفوا بزهدهم وتقواهم وخشيتهم لله، والذين وضعوا سلوكهم وزهدهم الأساس للتصوف السلفي أو للاتجاه السلفي في التصوف، على الرغم من أنهم لم يسموا بالمتصوفة.

وقد سار في هذا الاتجاه السلفي للتصوف الإمام مالك بن أنس (ت 179هـ)،

والإمام أحمد بن حنبل من بعده (ت 241هـ)، ووصل غايته على يد الهروي الأنصاري (ت 481هـ).

ومن هذا التصوف السلفي، نبع التصوف السني الذي أضاف إلى البعد السلفي بعداً عقلياً تأثر فيه بحركة الأشاعرة والماتريدية في علم الكلام، وقد تبلور هذا الاتجاه السني في التصوف الإسلامي في مرحلته الأولى على يد الحارث المحاسبي (ت 243هـ)، وفي مرحلته الثانية كان ازدهاره على يد أبي القاسم الجنيد (ت 297هـ). ثم وصل إلى غايته الأخيرة بتأثير الإمام الغزالي (ت 505هـ)، وتأثير مدرسته الممتدة عبر المدرسة الشاذلية، وفروعها التي انتشرت في العالم الإسلامي ولا زالت منتشرة فيه.

3 ـ خصائص التصوف السلفي السني:

وهذا التصوف السلفي السني هو التصوف الإسلامي الحق الذي تتضح فيه الخصائص الإسلامية، وتتفق مبادئه وغاياته ومقاصده وآدابه مع مبادىء الدين وتعاليم الشريعة ومقاصدها وآدابها، والتصوف الذي يمكن إعادة أصوله ومنابعه إلى الأصول الإسلامية الأولى بسهولة ويسر بدون تكلف أو تعسف، وبدون حاجة إلى حمل الآيات القرآنية على غير مدلولاتها اللغوية الظاهرة، أو إلى ما يسميه ذوو النزعة الإشراقية والباطنية بالتفسير الباطني للآيات القرآنية، وبدون حاجة إلى الاستدلال بالأحاديث الضعيفة والأحاديث الموضوعة.

وللتصوف السلفي السني خصائص كثيرة يمكن أن يجدها الباحث في ثنايا كتب التصوف، ومن هذه الخصائص يمكن أن نذكر على سبيل المثال ما يلي:

(أ) الإعلاء من شأن الزهد في الحياة، ولكن الزهد الذي يعلى من شأنه في هذا التصوف السلفي السني هو الزهد المعقول الذي لا يبالغ في حرمان الجسد وإذلال النفس، كما فعل ذوو النزعة الصوفية المتأثرة بالرهبنة المسيحية أو الزهد الهندي.

ومن يرجع إلى القرآن الكريم الذي يُعدّ المصدر الأوّل لهذا التصوف

السلفي السني، فإنه يجده قد «صحح المفاهيم التي أخطأ النظر فيها قارئوا العهد القديم والعهد الجديد، حين أوضح أن الله سبحانه جعل الأرض مستقراً ومتاعاً، ومكانا للسعي وتمكيناً للمعاش، ولم يجعلها لعنة أو ساحة تعذيب سجنت فيها البشرية الشريرة العنصر بسبب ارتكابها الخطيئة»[12].

وفي الحديث «ليس الزهد بتحريم ما أحل الله، ولا بإضاعة المال، وإنما الزهد أن تكون بما في يد الله أوثق منك بما في يدك».

ويقول سفيان الثوري في تفسير الزهد: «الزهد في الدنيا هو قصر الأمل، ليس بأكل الخشن ولا بلبس الغليظ والعباءة».

(ب) الاعتماد كلية على نصوص الدين الواضحة في أصوله وقواعده وآدابه ومراتبه ومقاماته وأحواله. وقد بالغ السلفية في الأخذ بظاهر النص القرآني حتى في الآيات المتشابهة، ولكن الأشاعرة وقفوا موقفا معتدلا لا يتعارض في روحه مع المذهب السلفي، بل يدعمه ويحصنه بالعقل والمنطق.

وقد أبعد المتصوفة الأشاعرة عن ساحة التصوف منطق التجسيم السلفي والشيعي في جانبيهما المتغاليين... كما نفخوا روح الإيمان في صلابة وشكليات العباءات والمعاملات، بوقوفهم موقف الوسط الرابط بين تطرّف المعتزلة وغُلُوّ السلفية... [وقد] وقفوا منذ البداية أمام الغنوص الشرقي والغربي لتمسكهم بالروح الإسلامي... وعلى الرغم من عنف التيارات الغنوصية التي هبت تياراتها خلال الفتن الإسلامية في عصر الضعف السياسي لسلطان الدين، مضى في طريقه ينكر الانحراف عن عقيدة التوحيد البسيطة بأن «لا إله إلا الله» إلى عقيدة وحدة الوجود المركبة بأن «لا موجود إلا الله»[13].

وفي لفظ المتصوفة السنيين، أن التصوف والفقه علم واحد، أو هما فرعان لعلم الشريعة الواحد، وفي نظر السراج الطوسي المؤرخ الصوفي وصاحب «كتاب

(12) د. عبد القادر محمود، دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية، القاهرة، دار الفكر العربي 1978، ص 120.

(13) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص 151.

اللمع» أن الفقه قائم على الرواية، في حين أن التصوف قائم على الدراية. فالفرق إذن بين الفقه والتصوف ـ في نظر الطوسي ـ هو في الوسيلة فقط، فالفقه قائم على الأعضاء الخارجية، والتّصوّف قائم على الأعضاء الباطنية، أي القلب، وكلاهما ينتمي إلى الشريعة الاسلامية[14].

وقد أشار عبد الوهاب الشعراني في طبقاته الكبرى إلى هذه الخاصية، عندما جعل طريق الصوفية مشيّداً بالكتاب والسنة، وعدّه مبنياً على أخلاق الأنبياء والأصفياء، وبين أنه لا يكون مذموماً إلا إذا خالف صريح القرآن أو السنة أو الإجماع لا غير وفي إطار هذه النظرة، فقد عرّف عبد الوهاب علم التصوّف بأنه: «علم انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة. فكل من عمل بهما انقدح له من ذلك علوم وآداب وأسرار وحقائق تعجز الألسن عنها، نظير ما انقدح لعلماء الشريعة من الأحكام حين عملوا بما علموه من أحكامها، فالتصوف هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة...»[15].

(جـ) ومن خصائص التصوف السلفي السني أيضاً: تأكيده لأهمية المعرفة الذوقية الإلهامية الكشفية التي تأتي في القلب مباشرة، دون استخدام للحواس الخارجية ولا إعمال للعقل، فهي معرفة فردية خاصة ونوع من النشاط الروحي الخاص بكل صوفي. ولفردية وخصوصية هذه المعرفة، فإنه ليس من الضروري أن تتشابه البدايات والنهايات عند الصوفية، إن الصوفي هو ابن وقته، ترد عليه الأحوال في وقت غير تلك التي ترد عليه في وقت آخر، وذلك لأن الأحوال هبة من الله وفضل، يعطيه الله من يشاء من خاصة عباده. والصوفية كما يؤكدون مرجعية الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح لتصوّفهم وطريقهم الروحي، فإنهم يؤكدون أيضاً على أهمية المعرفة الذوقية الإلهامية، ويعترفون بأن لهم تأويلاتهم الخاصة وموقفهم المنفرد الذي اختصوا به دون غيرهم.

ولخصوصية وفردية المعرفة الصوفية الإلهامية الكشفية، فإن الإلهام أو

---

(14) كما نقله: محمد جلال شرف، التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد، مرجع سابق، ص 24.

(15) كما نقل في المرجع السابق، ص 25.

الكشف الصوفي قابل للنقد والتجريح، ولا يمكن إقامة البرهان عليه، ولا بد من النظر في مواقف من ادعى هذه المعرفة من المتصوفة حتى يمكن تمييز المتوهم من المحِق منهم.

يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «إن أدلة العلوم الإلهامية قاصرة على الذين يجدونها، لا تتعدّاهم ولا تتضح لغيرهم» فالإلهام أو الذوق علمه مقصور على ذائقه، فدعواه «ثابتة بشواهد حاله كاذبة بها» والكشف وانشراح الصدر لا يأتي إلا عن نور يقذفه الله في قلب المؤمن، فيشرح به صدره، والتقوى هي مفتاح طريق العلم الذي يهبه الله للناس يقول تعالى: ﴿**واتقوا الله، ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم**﴾[سورة البقرة/282].

يقول الإمام الغزالي في تأكيده هذه المعرفة الذوقية والاستدلال على وجودها: «إن القلب إذا طهر من أدران المعاصي وصقل بالطاعات أشرقت صفحته، فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدنِّي أخذاً من قوله تعالى: ﴿**فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً**﴾[سورة الكهف/65].

وقد قيل لأبي الحسن النوري يوماً: «بم عرفت الله تعالى؟ قال: بالله، قيل له: مال العقل؟ قال: العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله» كما سئل النوري أيضاً يوماً «من أين تولّدت فراسة المتفرسين؟ فقال: من قوله تعالى: ﴿**ونفخت فيه من روحي**﴾ فمن كان حظه من ذلك النور أتم كانت مشاهداته أحكم وحكمه بالفراسة أصدق. إن الله سبحانه وتعالى خص المؤمنين ببصائر وأنوار، منها يتفرسون، وهي في الحقيقة، وعليه يحمل قول الرسول ﷺ: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله».

والفراسة عند الإمام الجنيد هي صفة لازمة للعارف. ولهذا عندما سئل: من العارف؟ قال: «من نطق عن سرك وأنت ساكت».

---

(16) ينظر: محمد جلال شرف، مرجع سابق، ص 235 - 239.

والإلهام أو الكشف الذي يحدث لمن صفا قلبه من أدران المعاصي لا يتنافى مع اختصاص الله وحده بعلم الغيب، فهو﴿**علام الغيوب**﴾[سورة المائدة/109] ويقول جل شأنه : ﴿**وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو**﴾[سورة الأنعام/59] ويقول جل شأنه أيضاً: ﴿**عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً، إلا من ارتضى من رسول**﴾ [سورة الجن/26 - 27].

(د) ومن هذه الخصائص أيضاً قول المتصوفة السنيين واعترافهم بكرامات الأولياء التي هي أمور خارقة للعادة، تقابل المعجزات بالنسبة للرسل منهم يقولون: «إن كل ما كان معجزة لنبي يجوز أن يكون كرامة لولي... وتأتي الكرامة نتيجة للعمل بالكتاب والسنة، وأمارة صدق على صحة السلوك عند من تظهر على يديه... وكان الأولياء الصالحون لا يحبون أن يشيع صيتهم وتظهر كراماتهم، حتى إن الولي إذا ما انكشف أمره للناس عدَّ أن هذا ذنباً جناه، وإذا ظهرت على يديه أية كرامة عدّ أن هذا ابتلاء أو نزوع من النفس إلى هواها. لذلك فإن الولي الذي هو من خاصة الأتقياء الذين لا يعلمهم إلا الله لا يدعيها ولا يعلن عنها، وكل كرامة تقع له فإنه يخفيها وينكرها ولا يتحدث عنها ولا ينشرها، ويقول تعالى :﴿**إن أولياؤه إلا المتقون ولكنّ أكثرهم لا يعلمون**﴾. وقد ورد في القرآن الكريم وفي سيرة السلف الصالح ما يؤكد إكرامه تعالى لأوليائه وإجراء الكرامات على أيديهم، فقد أنزل الله سبحانه وتعالى لمريم كل ما هي في حاجة إليه من غذاء جميل وهي عاكفة في محرابها، يقول تعالى :﴿**كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا، قال: يا مريم أنى لك هذا، قالت: هو من عند الله، إن الله يرزق من يشاء بغير حساب**﴾ [سورة آل عمران/37] وفي قصة نقل عرش بلقيس إلى مجلس سيدنا سليمان قرر عفريت الجنّ أنه يستطيع أن ينقل العرش في فترة تقرب من نصف يوم، في حين أعلن أحد أولياء الله ممن آتاهم الله العلم والمعرفة أن ينقله في أقل من لمحة البصر، يقول جل شأنه: ﴿**قال عفريت من الجن: أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك، وإني عليه لقويٌّ أمين، قال الذي عنده علم من الكتاب: أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك**﴾ [سورة النمل/39].

ومما يروى من كرامات سيدنا عمر بن الخطاب: أنه ذات يوم كان يخطب

الجمعة فقطع خطبته، فجاء بعبارة خاطفة قال فيها: «يا سارية الجبل». ثم استأنف خطبته، وكأنَّ شيئاً لم يحدث، وبعد الصلاة سأله علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، فقال: لقد أحسست كأن المشركين هزموا إخواننا وركبوا اكتافهم وأنهم يمرون بجبل، فإن عدلوا إليه قاتلوا من وجدوه وظفروا، وإن جاوزوه هلكوا، فخرج مني هذا الكلام، وبعد شهر من الزمان عاد المحاربون المسلمون، ليقول سارية: لقد سمعت يومها صوتاً يشبه صوت عمر يناديني ويصيح: الجبل، الجبل، فعدلنا إليه، ففتح الله علينا[17].

(هـ) كذلك من خصائص التصوف السني القول بأن السالك الصوفي يمر في رياضته الروحية والنفسية وفي تدرجه نحو الصفاء الكامل في مقامات ومراتب وأحوال تعرض لتفسيرها وشرحها وتفصيل القول فيها كثير من أئمة التصوف وعلمائه، وذلك من أمثال السراج الطوسي صاحب «اللمع»، والجرجاني صاحب «التعريفات»، والهروي الأنصاري صاحب «منازل السائرين إلى رب العالمين» وابن القيم (ت 751هـ) صاحب «مدارج السالكين في شرح منازل السائرين: إياك نعبد وإياك نستعين»، وغيرهم.

1 ـ يقول السراج الطوسي بخصوص المقام: «المقام معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله» ومن المقامات التي ذكرها وشرحها الطوسي: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والرضاء، والتوكّل على الله، والرجاء، والمراقبة.

ويقول الطوسي في تفسيره للحال: إنه «ما يحل بالقلوب من صفاء الأذكار» وليست الحال من قبيل المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات التي سبقت الإشارة إلى بعضها»[18].

ويمكن تلخيص كلام الطوسي في هذا المقام: «أن المقامات مكاسب

---

(17) ينظر: عبد الرزاق نوفل، مرجع سابق، ص 110 - 112.

(18) ينظر: إبراهيم بسيوني، مرجع سابق، ص 119.

والأحوال مواهب فما للعبد من جهد يدخل في باب المقامات، وما يفاض عليه من لدُن الله فينقله درجة بعد درجة في رحلة السفر إليه سبحانه يدخل في باب الأحوال».

2 ـ وقد ذكر الجرجاني في كتابه «التعريفات» بهذا الخصوص ما هو قريب مما تقدم، وذلك حين قال: «الحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس، سواء يعقبه المثل أم لا، فإذا دام وصار ملكا سمي مقاماً. فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود»[19] وإن شئت قلت إن الحال أمر عارض والمقام ثابت فحال القلب كالخوف أو الرجاء إذا أثبتت أصبحت مقاماً. وعليه فإن الصوفي ينتقل من حال عارضة إلى مقام ثابت.

3 ـ ويتألف كتاب الهروي الأنصاري «منازل السائرين إلى رب العالمين» من مقدمة وعشرة أقسام. كل قسم منها يحتوي على عشرة مقامات، يتدرج كل منها صاعداً في مراتب ثلاث، هي: المرتبة العامة، أي مرتبة العوام، ثم مرتبة السالك المتصوف، ثم مرتبة المحلق الكاشف.

والأقسام العشرة هي التي تحتوي المنازل الأساسية التي يجب أن يعرفها ويتدرج فيها كل صوفي في أثناء سيره في طريقه نحو ربه.

وفي نظر الهروي، «يتحتم إطراء السير لجميع السالكين في جميع المقامات، أي مقامات كل قسم للرقي في الصعود إلى القسم الذي يليه. وهو يستثني من ذلك الاستعدادات الشخصية لبعض النفوس التي يمكن أن ترقى إلى المقامات قفزاً بتوفيق من الله، مع الاستعداد الشخصي والمجاهدة النفسية الخالصة».

والأقسام أو المنازل العشرة الأساسية التي يتدرج فيها المريد هي:

---

(19) ينظر: محمد زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق (الجزء الثاني) مرجع سابق ص 141 - 142.

البدايات، والأبواب، والمعاملات، والأخلاق، والأصول، والأودية، والأحوال، والولايات، والحقائق، والنهايات.

ومن المقامات العشرة التي تندرج تحت منزلة أو قسم الأبواب هي المقامات الثلاثة التالية: اليقظة، والتوبة، والمحاسبة. ومن الأبواب العشرة التي على المريد أن يعبرها في منزلة الأبـواب هي الأبواب الثـلاثة التـالية: بـاب الحزن، وبـاب الخوف، وباب الإشفاق. ومن المقامات التي تندرج تحت منزلة المعاملات هي: مقام الرعاية، ومقام المراقبة، ومقام الحرمة. ومن مقامات منزلة الأخلاق: البصر، والرضا، والذكر. ومن مقامات منزلة الأصول الإرادة، والعزم، واليقين. ومن أهم مقامات منزلة الأودية، هي مقامات: السكينة، والطمأنينة، والهمة. ومن الأحوال التي تتجاذب السالك في طريقه إلى الله هي: المحبة، والوجد، والذوق. ومن أهم مقامات منـزلة الـولايات، هي مقـامات: السـرور، والسر، والغـربة. ومن الحقائق التي يمكن أن يصل إليها المريد السالك ويعانيهـا، هي: المكاشفـة، والمشاهدة، والمعاينة. ومن النهايات التي يصل إليها السالك في نهاية الطريق في منازل السائرين هي: المعرفة، والفناء، والتوحيد[20].

وخلاصة القول فيما ذكر عن المقامات التي يمر بها السالك الصوفي أن أهم هذه المقامات هي: مقام التوبة، ومقام الورع، ومقام الزهد، ومقام الافتقار إلى الله، ومقام الصبر، ومقام التوكل، ومقام الرضاء، وكل مقام من هذه المقامـات معناه وسنده من الكتاب والسنة.

هذه بعض الخصائص العامة للتصوف السلفي السني قد أجملنا القول فيها، ويمكن لدارس كتب التصوف الإسلامي السني أن يجد فيها كثيراً من الخصائص العامة الأخرى لهذا التصوف.

4 ـ المبادىء العامة التي يقوم عليها التصوف الإسلامي السليم:

في إطـار الخصائص العـامة للتصـوف الإسلامي السلفي السني السـالفـة

(20) ينظر: عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص 273 - 310.

الذكر، وفي إطار ما كتب عن هذا التصوف، يمكن استخلاص مجموعة من المبادىء العامة يقوم عليها هذا التصوف، وتمثل الجانب الأكبر من فلسفته ومرتكزاته ومنطلقاته العامة. ومن هذه المبادىء العامة يمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي: .

المبدأ الأول:

إن التصوف الإسلامي السليم ينطلق من مقام الإحسان الذي يعني المراقبة لله في كل شيء، ولا يعني بأي حال من الأحوال الغلو في الدين أو المبالغة في الزهد. فالتصوف الإسلامي السليم إيجابي يؤكد صلة الإنسان برسالته في الحياة كخليفة في الأرض، ومسهم في تعميرها. والإسلام الذي يعتمد عليه التصوف الإسلامي الحق كلية في مبادئه ضد الرهبنة وضد الاتجاه السلبي في الحياة، ينكر لغة الجسد، ويؤكد على ضرورة التوافق بين النفس والجسد، لأن في هذا التوافق الأمن والأمان والسلام العام للفرد والجماعة، ويمكننا القول: إن الإسلام روحانية إيجابية يتعمق في أعماق المسلم ووجدانياته، وهو إلى هذا مادية تزخر بالقوة، وهذا المبدأ يتمشى مع مضمون الحديث الشريف: «إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين» كما يتمشى مع مضمون حديث آخر يحمل المعنى نفسه تقريبا، وهو قوله ﷺ: «لن يشاد الدين أحد إلا غلبه».

ويقول ابن خلدون في تأكيد هذا المبدأ: «إن الإسلام حي قوي فأفلح المسلمون في المحافظة على الانسجام بين روحانيته وبين حياته المادية الزاخرة، فإذا مالت إحدى الكفتين أو أهملت فقد الإسلام حقيقته».

إن تأكيد الذات أمر ضروري لتحقيق تكامل الإنسان، ولن تتأكد الذات إلا إذا تحقق التوازن بين إرضاء الحاجات الروحية وإرضاء الحاجات المادية. وعلينا أن نؤمن بأن المادة ليست مصدر شرّ الذات، بل كثيراً ما تكون ملهمة إياها بالمعاني والصور وسموّ الذات، وارتقاء الذات لا يكون باستبعاد المادة وتحطيم الجسم، ولن تكون المادة أو الجسم عائقاً للذات المتكاملة عن التطور، بل إنهما مصدر

دائم لتألق الروح، إنه في إمكاننا على الدوام أن نتمتع بما أحلَّ الله في هذه الأرض دون أن تستهلكنا الأرض في شهواتها ودون أن يستهلكنا التصوف السلبي.

المبدأ الثاني:

إن الزهد أحد الأركان الأساسية للتصوف الإسلامي، وهو مرتبط بالمعرفة والعبادة. يقول الشيخ أحمد زروق في تأكيد هذا المبدأ في القاعدة العاشرة من القواعد التي وضعها للتصوف السليم: «فلا بد للعارف من عبادة، وإلا فلا عبرة بمعرفة إذا لم يعبد معروفه، ولا بد من زهادة وإلا فلا حقيقة عنده إذا لم يعرض عمن سواه. ولا بد للعابد منهما، إذ لا عبادة إلا بمعرفة، ولا فراغ للعبادة إلا بزهد، والزهد كذلك، إذ لا زهد إلا بمعرفة، ولا زهد إلا بعبادة، ولا فراغ للعبادة إلا بزهد، وإلا عاد بطالة، نعم من غلب عليه العمل فعابد أو الترك فزاهد أو النظر لتصريف الحق فعارف، والكل صوفية»[20].

ومن الضروري عدم الخلط بين الزهد الطبيعي المعتدل الذي يُعَدُّ ركناً من أركان التصوف، وأحد المقامات الأساسية التي يتدرج فيها السالك إلى الله، وبين التصوّف السلبي الذي يبتعد بصاحبه عن العمل والسعي في سبيل العيش والرزق الحلال، فالزهد المقبول من الناحية الإسلامية يمثل الناحية العملية التي يحياها الناسك في مظهره الخارجي، من تقشف في المأكل والمشرب والملبس، وفي وصفه الداخلي، من خشية لله وورع وتقوى وذكر لله وصفاء للنفس.

إن الزهد الحقيقي هو «أن تترك بعض ما تملك، كما أن العفاف أن تكون عند القدرة مسيطراً على نفسك»[21] وليس في التصوف الإيجابي المقبول إسلامياً وصف للدنيا بأنها دنسة، بل هي فيه محل لكسب العيش الحلال، وفي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة كثير من الأدلة المؤيدة لهذه النظرة الإيجابية في التصوف الإسلامي، وما فيه من زهد، فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿**فامشوا في مناكبها**

---

(20) أحمد زروق، قواعد التصوف، مرجع سابق ص 7 - 8.

(21) نفس المصدر السابق، ص 4.

وكلوا من رزقه﴾ [سورة الملك/15] وقوله تعالى: **﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيباً﴾** [سورة البقرة/168] وقوله تعالى: **﴿لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾** [سورة المائدة/87] وقوله ﷺ: «فإن لجسمك عليك حقاً» (الحديث).

المبدأ الثالث:

الإيمان بأن الوصول إلى الله لا يستلزم الفناء التام في الله، وبأن قرب الإنسان من الله لا يقتضي أن يفنى وجوده في وجود الله، كما يقول أتباع الحركة الإشراقية، فالصوفي الحقيقي هو الذي يشيد بالذات القوية التي تعلو على الفناء، وتحتفظ بإنسيتها حتى في أشد المراتب والمقامات الصوفية قرباً. وليس هدف الصوفي الكامل الفناء الكامل في الذات العلية، ولكن هدفه هو تحقيق رضا الله، وإن صدق التوجّه إلى الله الذي يعبر عن حقيقة التصوف «مشروط من حيث يرضاه الحق تعالى وبما يرضاه ولا يصح مشروط بدون شرطه **«ولا يرضى لعباده الكفر»** فلزم تحقيق الإيمان **«وإن تشكروا يرضه لكم»** فلزم العمل بالإسلام».

إن الإسلام يؤكد فردية الإنسان وحريته الكاملة في الاختيار، وأيا كان المصير النهائي للإنسان فإنه لا يعني فقدان فرديته وحريته، فالقرآن الكريم يؤكد أن الإنسان يأتي يوم القيامة فرداً، ليرى عواقب ما أسلف من عمل، وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره، يقول جل شأنه: **﴿إنْ كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً، لقد أحصاهم وعدهم عداً، وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾** [سورة مريم/93 - 95] ويقول عز من قائل: **﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾**[سورة الإسراء/13 - 14].

المبدأ الرابع:

الإيمان بأن الخبرة الدينية لا تعدو أن تكون مجموعة من العواطف الأولية الفطرية التي توحي بها تجربة الحياة للإنسان، والتصوف مظهر من مظاهر التدين، وهو لا يكون إلا في القلب، ويمكن القول عنه: إنه الصدق في العواطف الدينية

الذي يجمع بين الصورة القولية والصورة العملية، والذوق والوجدان الصوفيان مرتبطان بالعاطفة الدينية النقية، وبالحب الخالص لله تعالى ولرسوله، وقد وضع الصوفية منهجاً نظرياً وسلوكياً يعتمد على القلب، مستندين في ذلك إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهّرة، فمن ذلك:

قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نوراً تمشون به﴾** [سورة الحديد/28].

وقوله تعالى: **﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾**[سورة الأنعام/125] وقد بين الرسول الكريم ﷺ معنى «الشرح» في الآية الأخيرة فقال: «هو نور يقذفه الله تعالى في القلب. فقيل: وما علامته؟ فقال: التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود». ويقول ﷺ في تأكيد أهمية القلب وعلو منزلته في الشريعة والأخلاق: «استفت قلبك وإن أفتاك المفتون»[22].

وتأتي أهمية القلب في العقيدة والشريعة والتوجه الصوفي وأهمية المنهج القلبي من كون المنهج القلبي، يصحبه عادة مجهود عملي تطهري، ومن كون صلاح القلب ينتج عنه تطهر الجوارح، وإذا كان الإسلام يعني الانقياد لما تأمر به العقيدة والشريعة، فإن هذا الانقياد لا يكون تاماً ولا صحيحاً على أساس من العقل وحده، لأنه ليس في الناس على درجة واحدة، ولأنه ليس ملزماً للبدن.

المبدأ الخامس:

الإيمان بأن التصوّف الحق ليس كلاماً مجرداً يردد، ولكنه مجاهدة وعمل شاق قائم على أساس من العلم، يهدف إلى تحرير الروح من الأغلال المادية والقيود الجسدية، وإلى إصلاح القلب وإفرادها لله عما سواه، شأنه في ذلك شأن الفقه بالنسبة لإصلاح العمل، وشأن الطبّ في حفظ الأبدان، وشأن النحو في إصلاح اللسان، كما يهدف أيضاً إلى بناء وتقوية محبة الله عز وجل في القلب عن طريق المحبة، فالمحبة غاية التصوف ووسيلته، يبدأ السالك في التعرف على الله،

---

(22) ينظر: ابراهيم بسيوني، مرجع سابق، ص 59 - 65.

وبهذا التعرف تنفتح له أسباب العلم، ويجد محبة الله تفيض عليه، وكلما ازداد سلوكاً وعمقاً في الطريق زاد حباً لله، فالطريق يوصله إلى الحب والحب يدفعه إلى الطريق. يقول الإمام الغزالي في هذا الصدد: إنّ «المحبة هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات. فما بعد المحبة مقام إلا هو مقدمة من مقدماتها، كالتوبة والصبر والزهد وغيرها».

ويقول أبو عبد اللّه القرشي: «حقيقة المحبة أن تهب كلّك من أحببت فلا يبقى لك منك شيء».

ويقول أبو حمزة البغدادي في هذا الصدد أيضاً: «من المحال أن تحبه ثم لا تذكره، ومن المحال أن تذكره ثم لا يوجدك طعم ذكره، ومن المحال أن يوجدك طعم ذكره، ثم يشغلك بغيره»[23].

المبدأ السادس:

الإيمان بأن العلم إمام العمل، فهو سابق عليه في الوجود حكماً وحكمة، والإيمان بأن الفقه سابق على التصوف. يقول الشيخ أحمد زروق في تأكيد هذا المبدأ: «فلا تصوّف إلا بفقه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوّف، إذ لا عمل إلا بصدق توجه، ولا هما إلا بإيمان، إذ لا يصح واحد منهما دونه، فلزم الجميع لتلازمها في الحكم كتلازم الأرواح للأجساد.

وقد سبق للإمام مالك بن أنس أن قال في تأكيد هذا المبدأ؛ «من تصوّف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق».

ويقول الشيخ زروق أيضاً في تأكيد هذا المبدأ: «علم بلا عمل وسيلة بلا غاية، وعمل بلا علم جناية... فمن لم يظهر له نتيجة علمه في عمله، فعلمه عليه لا له، وربما شهد بخروجه منه، إن كان عمله مشروطاً بعلمه، ولو في باب كماله»، ويقول زروق في هذا الصدد أيضاً: «لا يصح العمل بالشيء إلا بعد معرفة حكمه، فقول القائل: لا أتعلم حتى أعمل، كقوله: لا أتداوى حتى تذهب علتي،

---

(23) ينظر: عبد الرزاق نوفل، مرجع سابق.

فهو لا يتداوى ولا تذهب علته، ولكن العلم ثم العمل، ثم النشر، ثم الإجادة.

وفي نظر الشيخ زروق «لا يكفي التصوف عن الفقه، بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع إليه إلا به، وإن كان أعلى منه مرتبة، فهو أسلم وأعلم منه مصلحة، **ولذلك قيل: كن فقيهاً صوفياً ولا تكن صوفياً فقيهاً. وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه** الصوفية وأسلم، لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالاً وعملاً وذوقاً... ومن ثم صح إنكار الفقيه على الصوفي، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوّف إلى الفقه والاكتفاء دونه»[24].

ولا يوجد في التصوّف الحق باطن بدون ظاهر، ولا حقيقة بدون شريعة، بل الظاهر والشريعة أولاً وقبل كل شيء، ثم الباطن والحقيقة قائمان على الشريعة، وكلما زاد الصوفي علماً بالشريعة تجلت له الحقيقة التي ينشدها ويتعين بها بصورة أكبر، فالعلم ـ كما يقول الحارث المحاسبي ـ: «يورث المخافة، والزهد يورث الراحة، والمعرفة تورّث الإنابة، فالعلم هو سبيل المعرفة، لذا كان أوّل طريق التصوف: العلم والمعرفة، إذ لا يستوى الذي يعلم والذي لا يعلم، وصدق الله العظيم إذ يقول: **﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، إنما يتذكر أولوا الألباب﴾** [سورة الزمر/9].

هذا بعض المبادىء العامة التي يقوم عليها التصوّف الإسلامي السلفي السني قد أجملنا القول فيها، وهناك ما لا يحصى من المبادىء والقواعد الصوفية الأخرى التي وردت على ألسنة المتصوفة أنفسهم، في شكل مقولات وحكم، وقواعد صوفية عامة، وتناقلتها كتب التصوّف. وما كتب قديماً وحديثاً من كتب وأبحاث، التي من بينها على سبيل المثال:

ـ قول الإمام الجنيد: «التصوّف ثلاثة: ذكر مع اجتماع، ووجد مع سماع، وعمل مع اتباع، وقوله أيضاً: «التصوف بيت والشريعة بابه».

ـ وقول الفضل بن عياض: «خير العمل أخفاه، وأمنعه من الشيطان أبعده من

---

(24) ينظر: أحمد زروق، قواعد التصوف، مرجع سابق، ص 12 - 15.

الرياء» وقول الفضل أيضاً: «لا عمل لمن لا نية له، ولا أجر لمن لا حسبة له».

ـ وقول ذي النون المصري: «الخوف رقيب العمل، والرجاء شقيق المحن». وقول ذي النون أيضاً: «العارف كل يوم أخشع، لأنه كل ساعة أقرب» وقول ذي النون أيضاً: «إذا صح اليقين في القلب صح الخوف منه».

ـ وقول أبي سليمان الداراني (ت 215هـ): « إذا سكن الخوف القلب أحرق الشهوات وطرد الغفلة من القلب». وقول الداراني أيضاً: «أفضل الأعمال خلاف هوى النفس».

ـ وقول السري السقطي: «أربع خصال ترفع العبد: العلم، والأدب، والأمانة، والعفة» وقول السقطي أيضاً: «من لا يعرف قدر النعمة سُلِبَها من حيث لا يعلم».

ـ وقول حاتم الأصم (ت 237هـ): «أطلب نفسك في أربعة أشياء: العمل الصالح بغير رياء، والأخذ بغير طمع، والعطاء بغير منة، والإمساك بغير بخل» وقول الأصم أيضاً: «الجهاد ثلاثة: جهاد في سرك مع الشيطان حتى تكسره، وجهاد في العلانية في أداء الفرائض حتى تؤديها كما أمر الله، وجهاد مع أعداء الله في غزو الإسلام» وقول الأصم أيضاً: «الشهوة ثلاث: شهوة في الأكل، وشهوة في الكلام، وشهوة في النظر، فاحفظ الأكل بالثقة، واللسان بالصدق، والنظرة بالعبرة».

ـ وقول الحارث المحاسبي (ت 243هـ): «لا ينبغي أن يطلب العبد الورع بتضييع الواجب» وقول المحاسبي أيضاً: «حسن الخلق احتمال الأذى، وقلة الغضب، وبسط الواجب، وطيب الكلام».

ـ وقول معروف الكرخي: «إذا أراد الله بعبد خيراً فتح عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجدل، وإذا أراد بعبد شراً أغلق عنه باب العمل وفتح عليه باب الجدل».

ـ وقول أحمد بن حضرويه: «حقيقة المعرفة المحبة له بالقلب، والذكر له باللسان، وقطع الهمة عن كل شيء سواه.

ـ وقول الإمام الغزالي: «إن القلب إذا طهر من أدران المعاصي وصقل بالطاعات أشرقت صفحته، فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدني، أخذاً من قوله تعالى: ﴿**فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنّا علماً**﴾ [سورة الكهف/65].

5 ـ غايات وآداب التصوّف الإسلامي:

وبالنسبة لغايات التصوف الإسلامي وآدابه، فإنه يمكن القول ـ في ضوء ما سبق ذكره عن مفهوم هذا التصوّف وخصائصه ومبادئه العامة ـ بأن هذا التصوّف حركة تربوية في جوهرها، ترمي إلى تصفية القلب وسمو الروح وتهذيب الخلق وصيانة الجوارح من كل انحراف أو معصية، فهو تخلية من كل الأدران والانحرافات، وتحلية بكل صفات الكمال الممكنة للكائن البشري، عن طريق الرياضة الروحية، والتدريب العملي على العبادة، والالتزام بالفضائل، حتى يتحقق التدرج في سلم الرقي الروحي والخلقي عبر مراتب ومقامات وأحوال معينة هي صفات خلقية في المقام الأوّل. والفضائل والقيم الخلقية التي يتمسك بها الصوفي لها من الاتساع ما يشمل جميع الفضائل الخلقية التي دعا إليها الدين، ومن هذه الفضائل ما له عند الصوفية أهمية خاصة: لأنه يمثل عندهم حالاً أو مقاماً أو مرتبة من الأحوال التي تعتريهم، والمقامات والمراتب التي يتدرجون فيها في سلوكهم إلى الله.

ومن الغايات الأساسية التي يسعى التصوّف الإسلامي ـ بوصفه سلوكاً ـ إلى تحقيقها عن طريق العبادات والمجاهدات والرياضات الروحية والعمل بمقتضى تعاليم الدين الإسلامي، هي الغايات التالية:

(أ) تطهير القلب، وتزكية النفس، وإيقاظ الضمير، والوصول إلى معرفة الله عن طريق النظر الصحيح وتوجيه الله وهديه، وتوثيق الصلة بالله، والإعداد لتحقيق السعادة الأخروية التي هي، كما يقول الإمام الغزالي: «بقاء لا فناء له، وسرور لا غم فيه، وعلم لا جهل معه، وغنى لا فقر يخالطه».

(ب) التخلي عن عيوب النفس والقلب من رياء وحسد وحقد وكذب وغيبة ونميمة وتكبر، وما إلى ذلك من عيوب النفس وأمراض القلب، والتحكم في نزعات النفس وشهواتها، ومقاومة كل مغريات الانحراف في السلوك.

(جـ) التحلي بالفضائل التي دعا إليها الدين الإسلامي من إيمان وتوبة وتقوى لله وخشية منه، وذكر دائم له وتعظيم له ومعرفة به، وتسليم كل الأمور إليه، وحب

له وفيه، وتمسك بتعاليمه، واستقامة على طريقه، وصدق وإخلاص في القول والعمل، وأمانة في المعاملة، وزهد وورع في الحياة، وما إلى ذلك.

(د) توجيه وجدان البشرية جميعاً نحو الخير، وإشاعة روح التراحم والتآخي والتعاون والتضامن في المجتمع الإسلامي، وإذابة الفروق المذهبية في المجتمع الإسلامي.

هذه هي أهم غايات التصوف الإسلامي. وفي إطار هذه الغايات التي هي غايات خلقية في المقام الأول، ذكر للتصوف الإسلامي كثير من الآداب والاخلاق التي لا تخرج عن الأخلاق السامية، التي دعا إليها الإسلام بسند من القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة، ومن هذه الآداب والأخلاق:

(أ) الإيمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر وبقضاء الله وقدره، لقوله تعالى: **﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون، والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾** [سورة البقرة/3 - 5] ولقوله تعالى: **﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها، إن ذلك على الله يسير﴾** [سورة الحديد/22].

(ب) والعمل بمقتضى الإيمان بالله، والتمسك بتعاليم الدين، وتقوى الله وخشيته والخوف منه، ودوام مراقبته، والاستقامة على دينه، والتوكل عليه، وحسن الظن به، ودوام الذكر له، والرجوع إليه، لقوله تعالى: **﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾** [سورة العصر] وقوله تعالى: **﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء﴾** [سورة القيامة/5] وقوله تعالى: **﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾** [سورة الطلاق/2 - 3] وقوله تعالى: **﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾** [سورة التغابن/16] وقوله تعالى: **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾** [سورة فاطر/21] وقوله تعالى: **﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق﴾** [سورة الحديد/16] وقوله تعالى: **﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم، وإذا**

تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون﴾ [سورة الأنفال/2 - 3] وقوله تعالى: ﴿هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون﴾ [سورة الأعراف/154].

وقوله تعالى: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا، تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون﴾ [سورة فُصلت/30] وقوله تعالى: ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين﴾ [سورة آل عمران/159] وقوله تعالى: ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السموات والأرض﴾ [سورة آل عمران/91] وقوله تعالى: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [سورة الرعد/28].

(جـ) الصدق والأمانة، والإخلاص، وإسلام الوجه إلى الله، والتواضع، والصبر، والحلم، والزهد فيما عند الناس، وطلب الرزق والأخذ بالأسباب، والشجاعة، وعزة النفس، والثقة بما عند الله.

لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾ [سورة التوبة/119].

وقوله تعالى: ﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون﴾ [سورة المؤمنون/8].

وقوله تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾ [سورة الكهف/110].

وقوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً﴾ [سورة الفرقان/23].

وقوله تعالى: ﴿ومن أحسن ديناً ممّن أسلم وجهه لله وهو محسن﴾ [سورة النساء/125].

وقوله تعالى: ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا﴾ [سورة الفرقان/63].

وقوله تعالى: ﴿كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾ [سورة غافر/35].

وقوله تعالى: ﴿والله يحب الصابرين﴾ [سورة آل عمران/146].

وقوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ [سورة الأعراف/199].

وقوله تعالى: وليعفوا وليصفحوا، ألا تحبون أن يغفر الله لكم، والله غفور رحيم﴾ [سورة النور/22].

وقوله تعالى: ﴿أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾ [سورة الفتح/29].

وقوله تعالى: ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شحَّ نفسه فأولئك هم المفلحون﴾ [سورة الحشر/9].

وقوله تعالى: ﴿وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت، فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين﴾ [سورة المنافقون/10].

وقوله تعالى: ﴿يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف، تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافا﴾ [سورة البقرة/273].

وقوله تعالى: ﴿فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾ [سورة الملك/15].

وقوله تعالى: ﴿فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين﴾ [سورة آل عمران/175].

وقوله تعالى: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ [سورة المنافقون/8].

وقوله تعالى: ﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾ [سورة يوسف/87].

إلى غير ذلك من الفضائل والأخلاق التي يتمسك بها المتصوّفون السائرون في طريقهم إلى الله، مستندين في ذلك إلى آيات القرآن الكريم التي سبقت الإشارة إلى بعضها وإلى أحاديث السنة النبوية المطهّرة وآثار السلف الصالح.

6 ـ التأثيرات الخارجية التي طرأت على التصوف الإسلامي والأخطاء التي جرّتها عليه هذه التأثيرات:

والتصوف الإسلامي في بساطته واعتماده الكامل على تعاليم الكتاب والسنة وممارسات السلف الصالح لم يلبث أن بدأت تتسرب إليه بعض العناصر الأجنبية عن الفكر الإسلامي، من حركة الرهبنة المسيحية، ومن ديانات وثنية وفلسفات قديمة فارسية وهندية ويونانية وغنوصية شرقية وغربية، ومن حركات شيعية وباطنية كالحركة القرمطية وحركة إخوان الصفاء، ومن الأفلاطونية الحديثة، ومن غير ذلك من المصادر الأجنبية أو البعيدة عن روح الإسلام والفهم الصحيح لتعاليمه.

ومن أبرز العناصر الأجنبية التي وفدت على التصوف الإسلامي من الفكر الشرقي والغربي على السواء هي العناصر التالية:

(أ) العزلة الكاملة عن الناس، والانقطاع الكامل عن الدنيا، اللذان لم يعهدهما الإسلام من قبل إلا في الزهد الهندي، والرهبنة المسيحية.

(ب) وفكرة الصدور والانبثاق أو الفيض والإشراق المتأثرة بالأفلاطونية الحديثة، وبفكر أفلوطين بالذات (ت 205م) الذي يرجع إليه معظم عناصر وأفكار الغنوصية الغربية، التي تأثر بها التصوّف الإسلامي ابتداء من القرن الثالث الهجري.

(جـ) وفكرة الاتصال والحلول والاتحاد، وفكرة وحدة الوجود، اللتان يمكن أن يجدهما الباحث في الفكر الهندي والبوذي والمسيحي، واللتان قال بهما بصورة واضحة أو مستترة كثير من المتصوّفين المسلمين، من أمثال: البسطامي (ت 261هـ) والحلاج (ت 309هـ) والسهروردي المقتول (ت 587) وابن عربي (ت 638 هـ) في المشرق. ومحمد بن عبد اللّه بن مسرة (ت 318 هـ) أو (319 هـ) وعبد الحق بن سبعين (ت 669هـ) في المغرب والأندلس.

(د) ومن هذه العناصر الأجنبية التي تأثر بها التصوف الإسلامي غير السني أيضاً فكرة الإمام المعصوم التي قال بها الشيعة، وانتقلت إلى الصوفية من صورة القطب المستند إلى نور الولاية المقدسة أو القطب المتوغل في التأله، الذي لا يخلو منه العالم ولا تخلو منه الأرض. قال بهذه الفكرة السهروردي المقتول المتأثر بالفكر الشيعي والقرمطي وبفكر إخوان الصفاء، كما قال بها غيره من أتباع

مدرسته، وقد جرّ القول بهذه الفكرة القائلين بها إلى القول: باستمرار الوحي، وبأفضلية القطب على النبي والرسول، وبأن رسالات المتصوّفين فوق رسالات الأنبياء لسمو الأولياء على الأنبياء، وبأن الولاية أفضل من النبوة، ويرى ابن عربي من أتباع هذه المدرسة بخصوص هذه الفكرة أن للقطب تفسير ما شاء من قوانين الشرع التي وصل إليها الفقهاء المجتهدون، وفي نظر ابن عربي: «أن كلام الله ينزل على قلوب أوليائه تلاوة، فينظر الولي ما تلي عليه مثلما ينظر النبي فيما أنزل إليه، فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة، كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر».

(هـ) ومن هذه العناصر الأجنبية أيضاً فكرة إنزال الأولياء منازل النبيين والصِّدِّيقين والشهداء، والوصول إلى القول بسقوط التكاليف بكمال الولاية، وبأن للأولياء في حياتهم قوة قدسية ينالون بها العلوم من غير تعلم، وبأن عندهم سرَّ اسم الله الأعظم، وعلم اللوح والقلم، وما في أم الكتاب، وبأنهم يسخرون الكون لمشيئتهم وتهبط إليهم الملائكة فتطلعهم على الغيب، وتنبئهم بما في الضمائر، وبأنهم معصومون من الذنوب، فإذا أذنبوا احتجوا بالقدر، واعتذروا بأن التشاريع لم تنزل من أجلهم.

يقول أبو الغيث بن جميل الصوفي في معرض تفضيله للأولياء على الأنبياء: «خضنا بحراً وقف بساحله الأنبياء» ويقول ابن عربي في تفضيل الولاية على الرسالة والنبوة: «إن الله لم يسم بالنبي ولا الرسول ولكنه يسمى بالولي».

(و) ومن هذه العناصر الأجنبية أيضاً: القول بفكرة التناسخ الهندية التي قال بها الشيعة السبئية القرامطة، ومحمد بن زكريا الرازي وغيره، والتي تقوم على أن الأرواح لا تموت ولا تفنى وتنتقل من بدن إلى آخر، ولكن التنقل يكون من الأرذل إلى الأفضل دون العكس.

(ز) ومن هذه العناصر الأجنبية أيضاً: القول بوحدة الأديان التي قال بها ابن عربي، وعبد الكريم الجيلي وغيرهما، والقول بضرورة إعادة القبلة إلى القدس.

(ح) ومن هذه العناصر الأجنبية أيضاً القول بفكرة الحب الإلهي المستنبطة

من المانوية الهندية، التي قام ونادى بها ابن الفارض ورابعة العدوية في صورة مبالغ فيها، لا تليق بالذات العلية في بعض مظاهر التعبير عن هذه الفكرة.

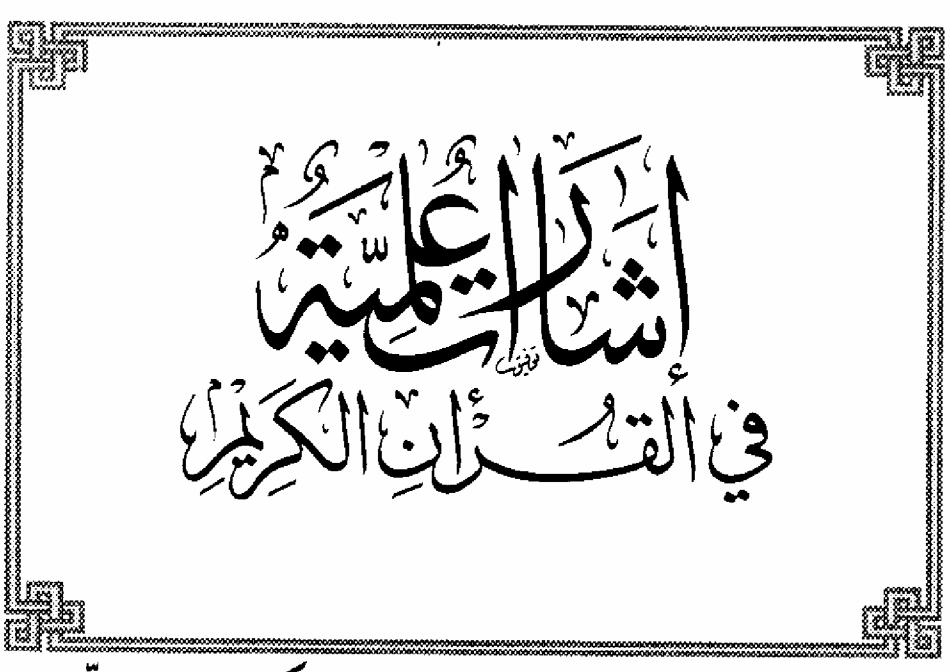
(ط) ومن هذه العناصر الأجنبية أيضاً الاعتراف بأحوال الشطح والسكر الوجداني، والغيبوبة والهيام، وربط الذكر بالرقص والصياح والمزامير وضرب الدفوف والطبول، وقد فضَّل بعض المتصوفة المتأثرين بالفكر الأجنبي التذوق الصوفي على العقل، لأن العقل غير قادر على إدراك اللامتناهي في صفاته تعالى الكمالية، وقال بعض هؤلاء المتصوفة بإسقاط الشرائع باسم البحث عن المعرفة عن طريق آخر غير العبادة الصادقة، مع أن حضور القلب هو روح العبادة وأن أقل ما يبقى به رمق الروح هذا الحضور، وأكثر بعضهم من المبهمات والموهمات في أقوالهم وكتاباتهم حتى يجدوا لأنفسهم مخرجاً من الضيق عند الاتهام، وذلك بتأويل قولهم الغامض المشتبه فيه على الوجه الذي يرون فيه نجاتهم.

(ى) وقد ذهب كثير من المتصوفة المسلمين المتأثرين بالفكر الأجنبي إلى الحد المبالغ فيه في التوفيق بين الأفكار الفلسفية وبين معاني النصوص الدينية، وأكثر ما تتجلى هذه المبالغة لدى المتصوفة ذوي النزعة الفلسفية، من أمثال الفارابي، وابن سينا والسهرودي ، وابن سبعين وغيرهم. فقد لجأ هؤلاء المتصوفة الفلاسفة إلى تأويل نصوص الدين بما يؤيد أفكارهم الفلسفية وتخريجاتهم الصوفية، حتى إذا قيل لهم إن الكلمات قد أخرجت عن معانيها الظاهرة قالوا إن للكلمات معاني ظاهرة وأخرى باطنة.

وكان لبعض المتصوفة الذين أتوا من أصل أعجمي تأثر واضح بأديانهم السابقة، وبقيت رواسب معتقداتهم وعاداتهم وتقاليدهم السابقة على دخولهم للإسلام حية واضحة في أخلاقهم وطباعهم وأفكارهم وممارساتهم الصوفية، وقد حالت هذه الرواسب الموروثة دون اجتلاء الإسلام الصحيح في نفوسهم. وكان لكثير من هؤلاء المتصوفة المنحرفين عن جادة التصوف السليم نزعة شعوبية زندقية، يتسترون بالزهد والتقشف والعبادة، ولكنهم يضمرون في باطنهم ويسعون في الخفاء، إلى هدم تعاليم الإسلام، وتحطيم السلطة السياسية التي تقوم على

هذه التعاليم، وبث سموم الشك والإلحاد والهدم والفوضى في العقيدة، ونشر الأفكار الصوفية المنحرفة التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية، مثل فكرة الحلول والاتحاد، ووحدة الوجود، وغيرها من الأفكار التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية السليمة.

إلى غير ذلك من العناصر والأفكار الأجنبية التي دخلت التصوف الإسلامي. من الديانات الهندية والبوذية والآرامية، ومن المسيحية ومن حركة الرهبنة فيها، ومن الفلسفة اليونانية، ومن الأفلاطونية الحديثة، التي كانت امتداداً للفلسفة اليونانية وبخاصة فلسفة أفلاطون، واتجاهاً توفيقياً بين الفلسفة اليونانية والفكر المسيحي، ومن الأفكار الفلسفية لبعض الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية من أمثال الفارابي وابن سينا وابن باجة (ت 544هـ) وابن طفيل (ت 558هـ) وابن رشد (ت 595هـ) وغيرهم، ومن الفكر الشيعي وبخاصة فكر المذهب الإسماعيلي والدرزي والقرمطي، ومن أفكار بعض المتصوفة المسلمين الذين تأثروا بتلك الديانات والفلسفات القديمة وبالفكر الشيعي على اختلاف مذاهبه ونزعاته وحركاته من أمثال البسطامي والحلاج والشبلي والنغري والترمذي، وفريد الدين العطار (ت 586هـ) وأبو حمزة الطوسي وسهل بن عبد الله التستري وأبو سعيد الخراز والسهرودي المقتول وابن عربي وابن سبعين وغيرهم.



الدكتور محمود التائب
الجماهيرية العظمى

استمعت بكل جوارحي الشديدة اليقظة إلى محاضرة للأستاذ الفاضل الدكتور جيوفاني زيقلير، ألقاها بصفته أستاذاً زائراً محاضراً في علم الأديان المقارن، وأشعر بأن عقيدتي الدينية تلزمني بتقديم واجب الشكر له على دراسته للقرآن الكريم كتاب الإسلام الأول المنزل على رسول الإسلام محمد بن عبد الله ﷺ. وليسمح لي حضرته بأن أرفع من نفسي إلى درجة قد يقصر عنها علمي فأنقد محاضرته القيمة، بينما أنا لست إلا طالب علم معلوماته متواضعة وجهده قليل. غير أن وثوقي من تقديره السليم لدوافعي الدينية أولاً والعلمية ثانياً، سيجعله يغفر لي جرأتي عندما أقول: إن محاضرته حوت هنات لا يسع المسلم الصادق الإيمان التغاضي عنها، وأمهد لنقدي فأبين أن القرآن الكريم أنزله الله جل وعلا بوساطة أمين الوحي جبرائيل على قلب محمد ﷺ، منجماً في مدة تقارب 21 سنة، مع احتساب فترة فتور الوحي مدة تقارب الثلاثين شهراً،

إذ إن أول الوحي نزل في رمضان من عام البعثة، وكانت سنه ﷺ 40 سنة ثم فتر الوحي أشهراً جاوزت العشرين ولم تبلغ الثلاثين، ثم عاد واستمر إلى قبيل وفاته بساعات قليلة وكانت سنه ﷺ 63 سنة.

سور القرآن:

خلافاً لما أورده الأستاذ المحاضر في محاضرته القيمة، فإن عدد سور القرآن المجيد الذي أجمعت على صحته الأمة الإسلامية منذ ما ينوف عن 14 قرناً هو 114 سورة، وليس 112 كما ذكر. ولا شك أن الأستاذ المحاضر يعلم حق العلم حقيقة الفئة الضالة التي ادعت أن سورة يوسف عليه السلام ليست من القرآن، وترى أنها قصة غرامية ـ أوردها مستغفراً الله من ذنب ترديد افترائها، داعياً الله بالهداية لتلك الفئة ـ وذكره لهذا الرأي الشاذ لفئة صغيرة ضالة يضعف ـ من جهة علمية بحتة ـ الثقة في محاضرته إن لم يلغها البتة.

إن ستة وثمانين سورة من (سور القرآن الـ 114) نزلت بمكة المكرمة، والـ 28 سورة الباقية نزلت بالمدينة المنورة. وباستثناء قصار السور، لم تنزل سورة واحدة متكاملة دفعة واحدة، بل كانت الآيات تترى على محمد ﷺ في مناسبات أوضحتها كل الوضوح كتب أسباب النزول، إذ ما من آية نزلت إلا وسبب نزولها معلوم ومكانه معروف، يعلم بهما المسلمون، كما يعلم بهما عامة معارضي رسالة الإسلام من المشركين المجاورين للمسلمين. وكان ﷺ يأمر كتبة الوحي والحفاظ بوضع كل آية تنزل في مكانها بين آية كذا وآية كذا من سورتها. وترتيب توالي الآيات والسور أمر توقيفي من الله تعالى لا دخل للبشر فيه، لذلك قبله الصحابة كما هو وقبلناه كما قبله المسلمون من يوم نزول الروح الأمين به على محمد ﷺ حتى يوم الناس هذا. ومن هنا جاءت بعض الآيات المدنية في سور مكية، والقليل من الآيات المكية في سور مدنية. وجميع سور القرآن نزلت في مكة أو المدينة، وإن كان القليل جداً من آياتها نزل في غير هاتين المدينتين منها: الآية 45 من سورة محمد ﷺ التي نزلت في الطريق في أثناء هجرته من

مكة إلى المدينة. والآيات التي نـزلت بمنى وآية ﴿**اليـوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسـلام ديناً**﴾[1] التي نـزلت في حجـة الوداع. وهناك من علماء المسلمين من يرى أن سبب حرمة بيت المقدس وما فاض منها على مدينة القدس هو نزول الآية 45 من سورة الزخرف على رسول الله ﷺ ليلة الإسراء فشملتها حرمة الحرمين الشريفين ذاتها لنزول آية من القرآن بها ونص تلك الآية هو: ﴿**وسئل من أرسلنا قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبـدون**﴾[2]. ونحن والأستاذ المحـاضر نعلم أن المشـركين من قريش ومعهم المنافقون كانوا يتصيدون أقـل خطأ في القـرآن، وما كـان أشد فرحتهم لو وجدوا كلمة فيه في غير موضعها أو يتضارب معناها مع معنى كلمة غيرها فيتخذون منها برهاناً على ما يدعونه من زيف رسالة محمد ﷺ. كما أن المسلمين الصادقين إنما ثبت إيمانهم بسبب إحساسهم الشديد بصدق كل كلمة استمعوا إليها من شفتي رسول الله ﷺ. وهل يعقل أن المشركين الذين جاهروا بتكذيب الرسول في دعواه ثم حاربوه بسيوفهم يحجمون في الـوقت نفسه عن التشهير بأي عيب في القرآن لو عثروا فيه على عيب واحد؟.

بلاغة القرآن:

على الرغم من قول المحاضر أن أسلوب القرآن أسلوب صعب له نسيج لغوي خاص، يصعب على الكثير من العرب فهمه، فما بال المستمعين من غير العرب فلا أراني في حاجة إلى أن أقـول له بأن العرب عندما كانوا عرباً أقحاحاً لم يكونوا في حاجة إلى محاضر يفهمهم لغة القرآن، إذ الواقع أن أميي الصحابة لم يتعذر عليهم فهمه: أسلوباً ومبنى ومعنى. كما لا أجـدني في حاجـة إلى الحديث عن بلاغة القرآن وإعجازه فأمرهما معروف مشهور عند المنصفين من جميع الملل والنحل. وقد سهر العلماء المجدون الليالي الطوال في تفهم مرامي

---

(1) سورة المائدة، آية: 3.

(2) سورة الزخرف، آية: 45.

القرآن والغوص في معانيه، كما سهر أمثالهم من أعداء القرآن في استقرائه لفظاً ومبنى ومعنى ليعثروا على هنة واحدة فلم يظفروا بطائل، بل آبوا بفكر مضطرب يعصف به ما يتفاعل في سرائرهم من صراع، عندما وجدوا أنفسهم ضحية التعارض بين إصرارهم على تكذيب القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبين ما يعرفونه في أنفسهم من صادق الإحساس بصدق كلمات القرآن وانسجامها مع العقل السليم والفطرة الإنسانية السوية، وإن ما صدهم عن التصديق به إلا العناد المدعوم بحبهم للبقاء على الكفر الذي يبيح لهم التمتع بالشهوات وأكل أموال الناس بالباطل خلافاً للقرآن الذي يلقي على كواهلهم ما لم يألفوا من واجبات حيال أنفسهم وحيال الآخرين من الناس، ويلزمهم بالمطامنة من كبريائهم حتى يسلموا بتساويهم مع عبيدهم ومع من يعايشون من المستضعفين، كما يلزمهم بالتخلي عن قسم معلوم من أموالهم لثماني فئات من البشر يقولون عنهم لو شاء الله لأغناهم. ومن مظاهر حيرتهم بين التصديق والإصرار على العناد ما تعرض له الحكم بن هشام الشهير بأبي جهل، من أزمة نفسية أمام سؤال صديق له عما إذا كان محمد صادقاً فاضطر إلى الرد على السؤال بإجابة ملتوية اعترف خلالها بأنه لا يقبل إضافة شرف النبوة إلى مفاخر السقاية والرفادة التي يفخر بها بنو هاشم. إذن فهو الحسد الذي سيطر على حواسه فأعماه عن رؤية الحق حتى رمى الرسول بالسحر والجنون، وكل صفة مزرية ظن أنها تؤيد عند العرب رأيه في محمد فتنفر الناس منه. ونجده يناقض نفسه أمام صديق آخر سأله أيضاً هل يكذب محمد؟ فقال له إنه لصادق ولكن جنونه يجعله يتخيل أنه يستمع إلى أشياء فيصدقها ويذيعها بين الناس. وإنه لمن الحقائق التاريخية التي رواها أهل مكة مسلمهم وكافرهم، أن عتبة بن ربيعة أحد كبراء مشركي قريش وضع يده على فم الرسول ﷺ ليمنعه من مواصلة إسماعه له القرآن الكريم خوفاً من أن يتأثر به إذا ما استمع إلى آياته البينات[3]. أو يتأثر زعيم من عتاة قريش بكلمات مكذوبة؟ اللهم لا. فالإنسان مهما كان معتقده لا

---

(3) ابن كثير ج 6 ص 160 ط دار الأندلس.

يتأثر إلا بالصادق من القول. ولا تسمح الفرصة بإغفال خبر ذلك الصحابي، الذي نفره المشركون من الاستماع إلى القرآن الذي يتلوه رسول بني هاشم فحشى أذنيه قطناً، ومع ذلك فما أن استقبلت أذناه كلام الله، على الرغم مما سدهما به من قطن، حتى زلزل صدق كلمات القرآن ما ران على وجدانه من كفر فأسلم وصار من دعاة الإنصات إلى كلام الله.

جمع القرآن الكريم:

خلافاً لما جاء في المحاضرة من أن بعض القرآن كتب في حياة الرسول أقول: إن القرآن الكريم كتب كله في حياة الرسول ﷺ وتحت إشرافه الشخصي في رقوق وجلود وعلى لخاف الحجر وألواح الخشب وكرناف النخل وعظام أكتاف الحيوانات المأكولة اللحم، وما تيسر من مواد تصلح بديلاً عن الورق النادر الوجود. وحفظ هذا المصحف الذي شارك في كتابته عدد من كتاب الوحي عد منهم بعض مؤرخي الإسلام خمسة وثلاثين كاتباً كلهم ثقاة، من بينهم أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، ومعاوية بن أبي سفيان، وأبان بن سعيد، وخالد بن الوليد، وثابت بن قيس، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت رضي الله عنهم أجمعين. وكان الرسول الكريم يدعو أقربهم إليه مكاناً ليكتب الآيات المنزلة فور نزولها أولاً بأول، كما كان ﷺ يستقرىء كاتب الوحي ما كتب فور فراغه من الكتابة. وأحصى المستشرق الأستاذ بلاشير من كتاب الوحي أربعين صحابياً[4]. وكان رسول الله ﷺ يلقن المسلمين القرآن حتى حفظه منهم عن ظهر قلب جم غفير. وبعيد انتقال الرسول الكريم إلى الرفيق الأعلى، وتولي أبي بكر الصديق الخلافة ـ واستشهاد عدد ملحوظ من حفظة القرآن من الصحابة في حروب الردة، طلب إلى زيد بن ثابت أول كاتب للنبي ﷺ أن يعد نسخة من القرآن ففعل[5]. وقام زيد أيضاً ـ اتباعاً منه لمشورة

---

(4) دساس سالم الحاج: نفي يرجى بلاشير كتابة القرآن كله في حياة الرسول (ص) الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية الجزء 1 ص 375.

(5) بوكاي القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم ص 155 ط جمعية الدعوة.

لعمر بن الخطاب، وكان آنئذ قاضي المدينة المنورة ـ بمراجعة كل ما استطاع مراجعته من وثائق المدينة من شهادات الحفاظ، ونسخ ما كتبه الصحابة لأنفسهم. وتقول المصادر التاريخية إن عمر بن الخطاب بعد أن تولى الخلافة بعد أبي بكر هو الذي جعل من القرآن مصحفاً واحداً واحتفظ به، وأعطاه عند موته إلى ابنته حفصة زوج النبي ﷺ [6]. أما الخليفة الثالث عثمان بن عفان فقد كلف زيد بن ثابت وخمسة من الصحابة بكتابة المصحف أخذاً من صدور المسلمين، ونسخاً مما سبقت كتابته عليه من ألواح خشب وعسيب نخل، وكل ما استخدم من مواد غيرها، وهي المواد التي كانت تشكل صفحات أول نسخة مكتوبة من القرآن في حياة النبي ﷺ. وكتب الصحابة الستة خمس نسخ منه في بعض الروايات وأربع نسخ في غيرها، احتفظ الخليفة بواحدة في دار الخلافة، ووزع الباقي على الأمصار. وأحرق كل ما استخدم على عهد الرسول الكريم بديلاً عن الورق من مواد كانت قد حفظت بعد وفاته ﷺ عند رفيق هجرته أبي بكر الصديق، وبعد وفاته حفظت عند زوج النبي حفصة بنت عمر رضي الله عنهم أجمعين. وبلغ من حرص المسلمين على تدوين التنزيل كما أنزله الله أن عمر بن الخطاب قام في الناس نذيراً وقال لهم: من تلقى من رسول الله شيئاً من القرآن فليأت به، فأقبل الصحابة كل بما عنده، غير أن عمر لم يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد صحابيان على صحة التلقي؛ وكان معروفاً لدى الصحابة أجمعين أن النبي الصادق الأمين قد بلغ به الحرص على دقة كتابة التنزيل حداً جعله يأمر «بألا يكتب كتاب الوحي عنه شيئاً غير القرآن»، ومما صح من أحاديثه الموجهة إلى أولئك الكتاب ما رواه مسلم أنه قال «لا تكتبوا عني غير القرآن»[7] واقتداء من زيد ورفاقه الخمسة برسولهم الحريص الأمين وإطاعة لأوامره، كان التزامهم بالدقة البالغة في عملهم والتحري فيه أشد ما يكون التحري. فكان زيد يدون الآيات التي تحفظها معه الجماعة المستفيضة من المسلمين؛ أما الآيات

(6) نفس المصدر.
(7) صحيح مسلم ج 4 ص 2298 ط دار إحياء التراث ونصه لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه.

التي يحفظها المسلم والمسلمان الاثنان، فكان زيد ورفاقه يدققون في أمرها أشد التدقيق، مثلما فعلوا عندما وجدوا آخر سورة براءة مع الصحابي الجليل أبي خزيمة، ولم يجدوها مع أحد غيره؛ وكانت من: ﴿**لقد جاءكم رسول من أنفسكم**﴾ إلى آخر السورة.

الإنجيل والقرآن:

وحيث إن المحاضر سهى عن إيضاح رأي القرآن في الإنجيل الذي بين أيدي الناس، فقد صار من واجبي أن أذكر أن القرآن قرر أن الإنجيل كتاب سماوي منزل من الله مثله مثل القرآن، كما قرر أن الأحبار الذين جاءوا بعد عيسى عليه السلام، حرفوا الإنجيل المنزل تحريفاً شديداً؛ ومن المعلوم أن كتابة الإنجيل بدأت بعد وفاة المسيح بما يزيد عن نصف قرن؛ وأن كتابها اعتمدوا على ذاكرات من أخبروهم بأنهم سمعوا عيسى يقول أقوالاً، كتبها الكاتب وفق فهم السامع وبلفظه هو لا لفظ المسيح؛ ويشهد تاريخ المسيحية بأن أكثر كتاب الأناجيل ولدوا مع وفاة المسيح، ومع ذلك فقد تباروا في كتابة الأناجيل حتى بلغت حداً مهولاً قدره بعض مؤرخيها بما يزيد عن مائة إنجيل، مما دفع الكنيسة إلى جمعها واختيار أربعة منها هي: إنجيل متى وإنجيل لوقا وإنجيل حنا وإنجيل مرقص. واعتمدت هذه الأناجيل الأربعة بوصفها كتباً ناطقة بالديانة المسيحية، وأمرت بحرق ما عداها، ولم يفلت من الأناجيل المرفوضة من الكنيسة إلا إنجيل برنابا. وهذا الإنجيل يتفق في معظمه مع ما ورد في إنجيل أو آخر من الأناجيل الأربعة المعتمدة، لكنه يشذ عنها في نقطتين رئيستين: الأولى إنكاره لألوهية عيسى، والثانية نكرانه للصلب، وهاتان النقطتان هما العمود الفقري الذي تقوم عليه المسيحية، لذلك حاربت الكنيسة إنجيل برنابا حرباً شديدة، إذ إنّ في انهيار فكرة بنوة المسيح لله وصلبه لتخليص أتباعه من إثم عصيان آدم لأمر من أوامر ربه انهيار لأعظم الأسس التي تقوم عليها الكنيسة ومعتقداتها.

المسيح في القرآن:

تحدث المحاضر عن نظرة الإسلام إلى المسيح بلهجة توحي بعداء

الإسلام للمسيح. وعدا هذه النقطة لم يأت بجديد؛ فنحن على خلاف ما أراد أن يوحي به لا نؤله غير الله، لا المسيح ولا غيره من المخلوقات، وليس في عدم اعترافنا بألوهية المسيح عداء له، ولم يكن المسلمون الذين ينكرون صلب المسيح هم الذين صلبوا مسيح المسيحيين. وأعتقد أن المحاضر لم يحالفه التوفيق بتلميحه إلى قصة أسباب الصراع بين المسلمين والهندوس، فنحن ننزل المسيح منزلة أولي العزم من الرسل، ولا نفرق بين أحد من رسل الله وغيره من الرسل اتباعاً لما جاء في القرآن. أما القصة التي ألح إليها المحاضر فنختصرها لمن لا يعرفها في الجمل التالية: سأل بعض الإنجليز شيخ مؤرخيهم آرنولد توينبي عن سبب التقاتل بين المسلمين والهندوس فأجابهم: «إنه البقرة فالهندوس يعبدونها والمسلمون يأكلونها» أما القرآن فقد أنزل عيسى منزلة عالية وأشاد برسالته ونبوته وغرابة مولده لكون ذلك المولد آية من آيات الله، إذ حملت به عذراء بتول طاهرة دون إن يمسسها بشر، وأنطقه الله وهو في المهد رضيعاً شاهداً بطهارة أمه، مقراً بعبوديته لله جل وعلا، وأن الله هو الذي آتاه الكتاب وجعله نبياً. وقد سماه القرآن عيسى ابن مريم كما سماه المسيح، وأشاد بمعجزاته من إبرائه الأكمه والأبرص وإحيائه للموتى بإذن الله في كل حالة من حالات معجزاته. ويحتاج تتبع أخبار عيسى في القرآن إلى مجلدات تشرح رسالته إلى بني إسرائيل. أما الإسلام في مجمله فسار فيما يتعلق بعيسى على تبني الطريق الوسط كما هو ديدنه حيال كل شيء في الكون، فلم يبالغ في شأنه برفعه إلى درجة الألوهية كما فعل المسيحيون، ولم يحط من مقامه إلى حضيض أبناء الزنا كما صنع اليهود، وإنما هو عند الإسلام والمسلمين عبد لله ورسول له إلى بني إسرائيل، مصدق لمن سبقه من الرسل ومبشراً برسول يأتي من بعده اسمه أحمد.

مريم في القرآن:

لمّح المحاضر إلى أن القرآن تحدث عن مريم حديثاً عادياً، ولم يضعها في المكان اللائق بها بوصفها أماً للمسيح؛ وأعتقد أنه لا يغيب عن نباهة باحث

جليل مثل محاضرنا أن القرآن الكريم أوضح في سورة آل عمران في غير تعمية أو لبس أن أم مريم نذرت ما في بطنها من حمل لخدمة الرب؛ فلما وضعتها أنثى سمتها مريم وتقول الرواية الإسلامية عنها أنها لما استوفت مريم حقها في الرضاعة سلمتها أمها ـ وفاء منها بنذرها ـ لسدنة الهيكل لتتربى تحت رعاية زكريا؛ وكان خالقها يرزقها وهي في محرابها مطعومات وثماراً في غير أوانها مما لم يعهده بنو إسرائيل. وتتبين مكانة مريم العالية في القرآن في قوله تعالى **﴿وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين﴾** وليس بعد اصطفاء الله للمرء مرتين مكانة يطمح إليها مخلوق.

تعدد القصة الواحدة في أكثر من سورة في القرآن:

من ملاحظاتي على أستاذنا المحاضر تعرضه بشيء من المَجِّ لتكرار القصة الواحدة في سور متعددة؛ وما أخاله إلا أنه لم يدرس قصص القرآن بالدقة والأمانة العلمية الواجبتين من مثله، ولو فعل لأدهشه تطور فن بناء القصة وارتباطه الجذري برسالة الإسلام، فالقصص الواردة بالسور المكية منذ نزول الوحي على الرسول ﷺ حتى هجرته إلى المدينة تتحدث غالباً عن الأمم التي أعرضت عن دعوة رسول الله إليها، وعما حل بتلك الأمم من نكال، محذرة الناس الذين أرسل محمد ﷺ كافة إليهم من أن يحل بهم غضب الله كما حل بمن أنكر من الأمم التي ذكرت في تلك القصص. أما القصص الواردة في السور المدنية فهي غالباً مواعظ تهيىء النفوس لتقبل أحكام شرعية سنها القرآن زمن نزول القصة أو قبلها بقليل أو معها أو بعدها بقليل؛ أي أن القصة القرآنية لا تعنى من التاريخ إلا بذلك الجانب منه الذي صورته القصة التاريخية، بإيجاز لا يخل بالمعنى الذي أريد إحاطة المؤمن به للعبرة أو العظة. وقد يأتي القرآن بالقصة كاملة كما في سورة يوسف التي تكاد تسرد قصة حياته، وسورة الكهف التي تحدثنا عن قصة ذي القرنين. والمتتبع لبناء القصة في القرآن الكريم يحس إحساساً عميقاً بأن تكرر القصة مرتبط إلى حد بعيد بالدعوة الإسلامية ونموها وفق خط تصاعدي متناسب مع تناسب زيادة الإيمان في قلوب المؤمنين، ومع احتياج المجتمع

الإسلامي الوليد إلى أحكام تتماشى مع نمو ذلك الإيمان؛ إذ ما من قصة واحدة تكررت في أكثر من سورة إلا وتناولت في السورة الواحدة جوانب من القصة لم تذكر عند ذكر القصة نفسها في غيرها من السور. وإني مورد في نهاية هذا التعقيب على المحاضرة ثبتاً لترتيب السور وفق تسلسل نزولها ومكانه. والمتتبع لتسلسل النزول والدارس له دراسة متأنية سيحس بالصور التي تعرضها القصة الواحدة عند تعدد إيرادها فيما تلاها من السور.

من أوجع ما في المحاضرة من لمزات للقرآن الذي تولى منزله مهمة حفظه، التي لم تخف على القائل ولا على السامع الحصيف تحدثها عن النسخ؛ ولو أنصف المحاضر لسلم بأن تساوق آيات القرآن منذ بداية النزول إلى نهايته كان تساوقاً متناغماً لا اضطراب فيه ولا انحراف، آياته يفسر بعضها بعضاً لأنها أنزلت لتلبية حاجات المجتمع الإسلامي في زمن امتد ثلاثاً وعشرين سنة، تطورت فيه عقول المسلمين بانتقالهم من المراحل البدائية إلى مراحل حضارة الإسلام الراقية، في وقت قصره قياسي بالنسبة للزمن الذي يستغرقه تطور الشعوب التي لم ينعم عليها الله بقرآن، فكانت الآيات تأتي بالحكم المناسب مرحلياً، وقد تلغيه بآية أخرى بانتهاء تلك المرحلة التي اقتضته، وفق نضج المدارك بالنمو العقلي والرقي الذهني المصاحبين لنمو الحضارة الإسلامية. إذن فلا غرو أن تنزل أحكام يمكن وصفها بلغة عصرنا أحكاماً «وقتية» تنسخ بأحكام أخرى لها طابع الثبات والدوام هي التي بين أيدينا في زماننا. ويجب ألا ننسى أسلوب التدرج الذي كان ديدن القرآن طيلة فترة نزول الآيات القرآنية، ولنضرب بآيات تحريم الخمر مثلاً على ذلك التدرج، فقد بدأت بالتنفير منه بقوله تعالى **﴿ويسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾**[8]، فامتنع الورعون عن شرب الخمر؛ ولما ألف الناس انحسار الخمر عن بعض البيوت خطا المنع خطوة أخرى بنزول الآية القائلة: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾**[9] فلما

(8) سورة البقرة، آية: 219.

(9) سورة النساء، آية: 43.

ضعفت عادة تناول الخمر وتلاشت سيطرتها النفسية على العقلاء حسم التشريع قضية منع الخمر بتحريمها نهائياً، فنزلت آية تحريمه تقول: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون**﴾[10] وهذا التدرج مثله في القرآن كثير.

اختلاف الرسم العثماني عن الكتابة المعاصرة:

من همزات المحاضرة للقرآن تقولها على الرسم العثماني وأنه عذر المفسرين للاعتذار عن اختلافهم على تفسير مدلول الكلمات؛ وهذا اعتساف وليٌّ لحقائق تاريخ تطور رسم كلمات اللغة العربية، إذ كانت الكتابة العربية في عصر النبوة ترسم خالية من النقط وعلامات التشكيل، بل وفيها بقايا من رسم الكلمات عندما كانت تكتب في طور مبكر من أطوار كتابتها، وعندما كانت الحركات ترسم تالية للحرف مباشرة كما هو الحال في اللغة اللاتينية اليوم؛ فبقيت آثار من هذا الأسلوب في الرسم العثماني حتى اليوم؛ واستمر الرسم العثماني متواصلاً في المصاحف على النمط نفسه الذي كتب به في زمن النبوة حتى جاء الخليل الفراهيدي، فأعجم نصف الحروف الهجائية مميزاً لها بنقطة أو أكثر، بعضها يرسم فوق الحرف وبعضها يرسم تحته؛ كما رسم واواً صغيرة رمزاً للضمة وألفاً أفقية ترسم فوق الحرف رمزاً للفتحة وتحته رمزاً للخفضة؛ كما رسم حلقة صغيرة فوق الحرف الساكن، أي العاري عن الحركة (وتلوح الفرصة هنا لِلفت النظر إلى أن حركات الحروف العربية ثلاث وهي الضمة والفتحة والخفضة؛ أما السكون فليس بحركة كما تكرر أكثر من مرة في المحاضرة عند تدليلها على فقر تنوع حركات اللغة العربية، قياساً إلى ضخامة عدد حركات اللغات الصقلبية والجرمانية التي قد تصل إلى تسع حركات. ومن أعجب العجب تسمية المحاضرة لعلامة السكون في الحروف العربية حركة إذ كيف يغيب عن الفطِن أن اجتماع الحركة والسكون في حرف واحد أمر مستحيل عقلاً) وعودة إلى سياق الحديث، مع غض النظر عن تصوير المحاضرة لصعوبات تواجه

(10) سورة المائدة، آية: 90.

الساعي إلى تعلم العربية ـ لا وجود لها حقيقة إلا في بعض الأذهان ـ فنقول: إن نظام رموز الإملاء الذي ابتدعه الفراهيدي ـ ويرى بعضهم أن الحجاج بن يوسف هو مبدع رسم تلك الرموز بحبر مختلف لونه عن لون حبر الحروف؛ كما يرى أن الفراهيدي لم يزد عن إكمال ما بدأه الحجاج؛ ومهما يكن من أمر فسواء أكان مبدع نظام الإعجام هو الحجاج أم الفراهيدي فلا زال هذا النظام متبعاً في كتابة المصاحف حتى اليوم، مع الحفاظ على نمط الكتابة كما كان في زمن النبوة دون أي تغيير، باستثناء إدخال التشكيل الذي أحدثه الحجاج أو الفراهيدي. وهو نمط يختلف بعض الشيء عن نمط الكتابة المعاصرة، إلا أنه نمط ـ على خلاف ما قالته عنه المحاضرة ـ يمكن تلقينه لطالبه بسهولة بالغة، كما يمكن التدرب على طريقة قراءته دون خطأ يذكر؛ ويشهد الواقع على سهولة قبول الفروق بين كتابة النص القرآني بأسلوبه المميز له وبين الكتابة العصرية.

الإشارات العلمية في القرآن:

تضمنت المحاضرة اتهاماً صريحاً للمسلمين بتعلقهم بتفسير القرآن تفسيراً روحياً مع انصرافهم تماماً عن التفسير المادي للإشارات العلمية الواردة في القرآن، وكأنما هذه الإشارات العلمية لم تتضمنها ترجمة معاني القرآن إلى اللاتينية وغيرها، منذ قرون طويلة قبل النهضة العلمية الغربية التي بدت طلائعها مع بداية القرن الخامس عشر الميلادي، وبالتالي فلا يلام على عدم الاستفادة منها إلا المسلمون. ومن تلك الإشارات العلمية الإشارات التالية:

(1) قوة سلطان العلم:

تحدثت المحاضرة عن أن القرآن سبق أن تحدث عن سلطان يحتاج الناس إلى اكتشافه؛ وأطالت الحديث عن أن «المسلمين المتعلقين بالروحانيات أرهقوا أنفسهم في تفسير جميع ما في القرآن تفسيراً روحياً، فلم يتمكنوا من اكتشاف ذلك السلطان؛ وهذا الحكم من المحاضر يظهر تجاهلاً شديداً لحقائق تاريخ الحضارة الإسلامية، إذ عندما كانت تلك الحضارة في عنفوانها كانت الماديات

عند المسلمين لا تقل أهمية عن الروحانيات؛ فمحاولة ابن فرناس تثبت اهتمام المسلمين بالطيران مادياً لا روحياً، وهي تدل على أنه وأضرابه كانوا يفقهون قول الله أن الإنسان عاجز عن الخروج من جاذبية الأرض إلا بسلطان مادي لا روحي فقط؛ ونرى الإنسان اليوم بعد أن توافر له ذلك السلطان ـ وهو سلطان مادي ـ يتمكن من الوصول إلى القمر. وحديث القرآن عن السلطان هو إشارة علمية مثل الكثير غيرها من الإشارات العلمية التي وردت في القرآن الكريم منذ ما ينوف عن أربعة عشر قرناً وإن لم تتبين للناس حقيقتها فلم يفهموها حق فهمها إلا في ضوء العلم الحديث. فقد صور لنا القرآن الكريم حالة الإنسان عند تملُصِه من جاذبية الأرض تصويراً دقيقاً انطبق على حالة الروسي قاقارين أول رائد فضاء، وعلى حالات من تلاه من رواد الفضاء، وكنا عرفناها من القرآن قبل أن يجربها الإنسان عملياً حيث صورها لنا منذ أكثر من 1400 سنة بقوله ﴿. . . **يجعل صدره حرجاً ضيقاً كأنما يصعد في السماء**﴾[11]. ولما لم يصعد أحد من الناس إلى خارج جاذبية الأرض قبل الرائد الأول للفضاء، فلم تكن هذه التجربة معروفة للإنسان، فلما حدثت كانت عوناً على فهم ما سبق للقرآن أن صوره لنا قبل حدوثه بمئات السنين.

(2) عظم مواقع النجوم:

أشارت المحاضرة إلى أن بعض علماء المسلمين لا يؤمن بكروية الأرض لأنه لا يؤمن بالعلم الحديث. وكما أن جهل الكثير من المسيحيين بالإنجيل الحق لا يحط من قدر الإنجيل فإن ما أشارت إليه المحاضرة لا يلغي حقيقة أن القرآن أشار إلى كثير من الأمور التي كشفها العلم الحديث، ومن بينها الأبعاد الهائلة لمواقع النجوم التي يقول عنها الله تعالى: ﴿**فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم**﴾[12] وما كان لهذا القسم من معنى واضح في الأذهان حتى جاء العلم الحديث فكشف لنا أن الشمس ـ مثلاً ـ تتم دورتها الواحدة في

(11) سورة الأنعام، آية: 125.

(12) سورة الواقعة، آية: 75.

مجرتها في مائتين وخمسين سنة ضوئية؛ ولكي ندرك ضخامة هذه الأبعاد، التي ما كان العقل البشري مستطيعاً تصورها حتى مكنه العلم الحديث من أن يفهم أن سرعة الضوء هي 168 000 ميل في الثانية. وبما أن السنة تشتمل على 31 536 000 ثانية دون النظر إلى كسور اليوم من أيام السنة المشكل للسنة الكبيسة؛ وإذا ما حسبنا سرعة الضوء في السنة الواحدة وضربنا حاصله في 250، فسنجد أن على الشمس أن تقطع 301 284 800 000 000 ميلاً تقريباً لكي تتم دورتها في مجرتنا؛ وإذا علمنا أن مجرتنا هي واحدة من مائة ألف مجرة معروفة حتى اليوم فستتصور عظم مواقع النجوم التي أقسم الله جل وعلا بقدرة خلق تلك المواقع، التي هي أعظم من النجوم نفسها.

(3) الماء ودورته:

أشارت المحاضرة إلى أن المسلمين يقولون بما سبق أن قاله الأقدمون، الذين كانوا يظنون ـ حسب تخيلاتهم القاصرة ـ أن ماء المطر ينزل من السماء على اعتبار أن السماء سقف للأرض، إلى أن أثبت العلم الحديث أن العينات التي أخذت مما في الفضاء من هباء يرتفع إلى خمسين كيلومتراً عن سطح البحر؛ أي فيما فوق طبقة غاز الأوزون، أثبتت خلو الفضاء المحيط بالأرض من أي ذرة رطوبة. وبعبارة أوضح، فالهواء المشبع ببخار الماء هو وحده الهواء المغلف للكرة الأرضية. ولو عقل المسلمون حقيقة معاني قرآنهم لاكتشفوا وأعلنوا تلك الحقيقة العلمية منذ أربعة عشر قرناً ونيف، أي عندما نزل قوله تعالى ﴿**أخرج منها ماءها ومرعاها**﴾[13] هذه الآية قررت أن الماء الذي في الأرض وعلى الأرض وفي هواء الأرض خارج من الأرض، ولو عقلنا قرآننا الكريم لاكتشفنا نحن دورة المياه المتمثلة في أن ماء سطح الأرض إذا سخن تبخر وصعد مع الهواء إلى الأعلى، فإذا برد نزل على الأرض مطراً، فإن ازدادت برودته نزل برداً؛ فإن بلغت درجة برودته ما يقارب المائة تحت الصفر (أي نقيض

(13) سورة النازعات، آية: 30.

درجة غليان الماء وهي درجة المائة فوقه) تحول الماء إلى جبال من جليد لا تلبث أن يفككها ثقلها فتتساقط على الأرض كالقطن المنفوش، ولعل هذا هو ما عنته آية سورة النور بقولها ﴿**وينزل من السماء من جبال فيها من برد**﴾[14] وربما كانت هذه البرودة العالية التي تحول ما في الهواء من الماء إلى جبال ثلج هي درجة البرودة التي سماها القرآن زمهريراً.

(4) اعتماد حياة كل حي على الماء:

أخذ المحاضر على بعض المسلمين استهانتهم بأثر دور الماء في حياة الأحياء، بعدم إعطائه حقه من الأهمية التي يستحقها، على الرغم من شدة ارتباط عبادات المؤمنين بالقرآن بالماء. ولعل من سخرية القدر أن يوجه هذا النقد لبعض المسلمين، والمقصود طبعاً بهذا البعض هم العرب سكان الصحراء؛ وأود أن أعلق على الحط من شأن العرب بالتساؤل عمن هو أجدر من قاطن الصحراء بمعرفة قيمة الماء؟ وكان حرياً بالمسلمين أن يعرفوا أن من ثوابت الحقائق العلمية أن جسم الإنسان ومثله جميع أجسام الحيوانات مكون من خلايا متراصة تسبح في حوض مملوء ماء اسمه «جلد»، فإذا جف ما في الحوض من ماء ماتت الخلايا، وبموتها يموت الكائن الحي. ويلحق بعالم الحيوان عالم النبات في اعتماده على الماء. وكان الإنسان يجهل هذه المعلومة حتى كشفها العلم الحديث. ولعل عوالم أخرى لمّا يكتشفها العلم بعد، فلم نعرفها تعتمد هي الأخرى على الماء؛ وما أحرانا نحن العرب وبقية المسلمين أن نسبق العالم إلى معرفتها منذ زمن بعيد لو تدبرنا قوله تعالى ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حيّ**﴾[15].

(5) التهاب الماء:

تحدثت المحاضرة في زهو عن تعرف الغربيين غرائب خصائص الماء مثل

---

(14) سورة النور، آية: 43.

(15) سورة الأنبياء، آية: 30.

الخصيصة التي ينفرد بها، وهي تمدده النسبي بالبرودة وانكماشه النسبي بالحرارة، خلافاً لجميع الأجسام الأخرى فيما هو معروف حتى اليوم؛ وعن تمكنهم من جعل ذرتين من ذرات هيدروجين الماء تلتهب وتلهب ما حولها مستفيدة من ارتباط حدوث اللهب بتوافر الأكسجين، وهو العنصر المكمل للذرات الثلاث التي يمزجها جزيء من الأزوت فتشكل الماء، كأنما أرادت المحاضرة أن تقول: إن علم الغربيين بلغ درجة من التفوق قادرة على قلب خصائص الأشياء. غير أن خصيصة التهاب الماء كانت محور تفكير مفسري قوله تعالى ﴿**والبحر المسجور**﴾[16] وقوله تعالى ﴿**وإذا البحار سجرت**﴾[17] ولما لم يكن الناس يعقلون فكرة التهاب الماء وهو الشيء الذي درجوا على أن يطفئوا به جمر النار، فضلاً عن لهبها، فقد فوضوا أمر فهمها إلى منزلها جل وعلا ليجليها حين يأتي وقتها، كما هو ديدنهم في تفسير كل ما يعسر عليهم فهمه؛ ولا عبرة في هذا المقام بمن يلجأ منهم إلى الإسرائيليات والتخرصات لسد الفراغات الناشئة عن عجزهم عن استيفاء حقائقها العلمية. ومع إيمانهم العميق بقدرات الله غير المحدودة، فقد توقفوا عند هذا الحد بعد أن عجزت أفهامهم عن إسعافهم بتفسير نظرية التهاب الماء. وجاء العلم الحديث فمكن من اختراع القنبلة الهيدروجينية، التي فجرت عناصر الماء لهباً ففهم الناس معنى تسجير الماء.

(6) كروية الأرض:

افتخر المحاضر كما يفتخر الكثير من علماء الغرب بالعالم الإيطالي «جاليلو جاليلي» لبرهنته علمياً على صحة نظرية كوبيرنيكوس القائلة بأن الأرض ليست ثابتة وليست مركز الكون وإنما الشمس هي المركز الذي تدور حوله أرضنا ضمن مجموعة كواكب شمسنا. فأصدرت جمعية «الإنديكس»[18] يوم 15-3-1616

(16) سورة الطور، آية: 6.

(17) سورة التكوير، آية: 6.

(18) شكلت الكنيسة سنة 680 م جمعية قائمة الإنديكس من كبار الأساقفة ليدونوا فيها الكتب المحرم على المسيحي تداولها والتعامل معها.

يتحريض من البابا باولو الخامس مرسوماً كنسياً يحظر على جاليلي القول «بنظرية الحركة المزدوجة للأرض حول الشمس، لأنه مبدأ زائف ومتعارض تماماً مع الكتابات المقدسة» وأن هذه النظرية يجب أن لا تدرس ولا تناصر. وأدان المرسوم نفسه جميع كتب كوبير نيكوس إلى أن تصحح لتتفق مع نظريات محكمة التفتيش، بما في ذلك جميع الكتب المستوحاة منه، التي تؤكد حركة الأرض[19]. ومع الإقرار بأن الكثير من الناس في مشارق الأرض ومغاربها ينكرون كروية الأرض ودورانها حول الشمس فإن المسلمين ـ وإن كانوا يفخرون بما لدى جاليلو من علم نفع به الإنسانية ـ فإنه يسوءهم تجاهل عالم كبير من عيار المحاضر حقائق تاريخ الحضارة الإسلامية، ويقررون أن تلك الحقائق تخالف ما جاءت به المحاضرة. فقبل 400 سنة من مولد جاليلو كانت جملة (لا ينكر كروية الأرض إلا جاهل) من ضمن أقوال الزمخشري صاحب تفسير الكشاف عند تفسيره لقوله تعالى ﴿**يكور الليل على النهار ويكون النهار على الليل**﴾[20] وتحدث عن تكوير الشمس بما يشبه تكوير العمامة[21]. وقال بعض علماء المسلمين عند تفسير قوله تعالى ﴿**والشمس تجري لمستقر لها**﴾[22] إنه يستحيل عقلاً أن تجري الشمس والقمر وبقية الكواكب وهي تسبح في أفلاكها إلا إذا كانت مستديرة، فالكتل غير المستديرة لا تستطيع الجري كما هو مشاهد، وبالتالي فإذا لم تكن الأرض كروية فكيف جبالها ﴿**وترى الجبال جامدة وهي تمر مرّ السحاب**﴾[23] وما جبال الأرض إلا أوتاد راسخة في الكرة الأرضية لا تتحرك إلا بحركتها. وقد شاهد الرواد الذين نفذوا إلى الفضاء كروية الأرض بالعين المجردة.

---

(19) Dirrionariodi Condiziani Vtili V.2 P.828. Edirione nuove Torino 1926.

(20) سورة الزمر، الآية: 5.

(21) مكتبة الأوقاف بنغازي بحث مخطوط بعنوان «السراج الوهاج».

(22) سورة يسٓ، الآية: 38.

(23) سورة النمل، آية: 88.

(7) القرآن كهرباء:

أفاضت المحاضرة في الحديث عن براعة الناس في الغرب عن استثمار الكهرباء واستخدامها في مختلف سبل الحياة ومناحيها، فاستناروا واستدفأوا واستبردوا وتطببوا بها، بل وسلبوا بها من المجرم حياته، وطاروا بها في الفضاء، وغاصوا بها في البحار والمحيطات، وأوصلوا بها أصواتهم وصورهم إلى جميع بقاع الأرض مرسلة بجهاز كهربائي، ومستقبلة بجهاز كهربائي أيضاً. أترانا لن نسبقهم في مجال هذه الاختراعات ونبتدع غيرها لو أننا فهمنا قوله تعالى **﴿يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار﴾**[24]وعقلنا أن لمعة البرق الواحدة تكفي لإنارة مدينة يسكنها نصف مليون شخص شهراً كاملاً.

(8) خلق الإنسان من تراب:

أشارت المحاضرة في شيء من السخرية الخفية إلى أن بعض المسلمين يروون قصصاً عن خلق آدم من طين، اقتباساً من التوراة والإنجيل. وأعلِّق على سخريتها جاداً قائلاً: أنه كلما تطور العلم التجريبي الحديث أعان على تفهم الإشارات الواردة في القرآن - وليس اقتباساً من التوراة والإنجيل - التي تؤكد أن الإنسان خلق من **﴿طين لازب﴾**[25] أي مبتل إذ إنّ التكوين البدني للإنسان يحتاج إلى 35 عنصراً توجد كلها على وجه من الوجود في تراب الأرض يستخلصها الجسم مما يأكل من طعام ويشرب من لبن وماء، مصدرها كلها تراب الأرض. ودون الدخول في تفاصيل الفهم الساذج للخلق من الطين، علينا أن نتفهم بتدبر قول الله لنا **﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب﴾**[26] ولم يقل أحد أن الله ملس تمثالاً على هيئة بشر من طين لازب أي معطون ثم نفخ فيه فكان عيسى؛ وبما أن آدم وعيسى عليهما السلام متساويان في كيفية الخلق كما شهد بذلك القرآن؛ فلم الخلط ما دامت المواد التي تكون جسم

---

(24) سورة النور، آية: 43.

(25) سورة الصافات، آية: 11.

(26) سورة آل عمران، آية: 59.

الإنسان يحتكرها التراب ولا قيام لجسم الإنسان بدونها. لذلك لو أن علماء المسلمين تلقفوا إشارة القرآن العلمية إلى الظلمات الثلاث في قوله تعالى ﴿**يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث**﴾[27] ودرسوها بتدبر لتوصلوا إلى مدلول إشارات القرآن إلى الخلق الذي يبتدىء بنطفة فعلقة فمضغة؛ ولعلموا من أي شيء تتكون، ولما احتاج المسلمون وبقية العالم إلى الانتظار قروناً حتى يأتي العلم الحديث فيخبرنا عن المواد اللازمة لتكوين بدن الإنسان، وأنها كلها من تراب، وأن التشريح والتصوير الدقيقين بينا أن الجنين محصن في رحم أمه، محاط بثلاثة أغشية صماء أشبه بالحصون، لا ينفد منها الضوء ولا الحرارة ولا الماء، يسبح في سوائل مشيمته الواقية له من الصدمات العادية التي تصادف الحامل في حياتها اليومية. وهذه الأغشية هي التي سماها القرآن بالظلمات الثلاث، والحبل السري الذي يربطه بأمه هو الطريق الوحيد لحصول الجنين على حاجته من الأكسوجين والغذاء الذي هو كله من تراب، سواء أكان معادن أم أملاحاً أم غيرها من المواد بقطع النظر عن دور التمثيل الضوئي.

خلق السماوات والأرض:

أشارت المحاضرة إلى أن معلومات العلماء المسلمين عن خلق السماوات والأرض مأخوذة ـ قبل أن يعرفوا شيئاً من العلم الحديث ـ من كتابي بدائع الزهور في وقائع الدهور، وعجائب المخلوقات وأمثالهما. وتعليقاً عليها أقول إن معارف تلك الكتب التي تسخر المحاضرة منها ما زالت أقل إغراقاً في الجهل من أساطير الإغريق والرومان، التي كانت أحد مصادر العلوم في أوربا إلى أن نقل إليهم العرب علوم الإغريق لا أساطيرهم، بعد أن أثروها وزادوا عليها علوماً لم تكن معروفة عند الإغريق والرومان، ولم يأخذوا بفهم السذج من محتكري تفسير الديانات، لما تقوله الكتب السماوية الثلاثة المتداولة بين الناس، من أن الله

(27) سورة الزمر، آية: 6.

خلق السماوات والأرض في ستة أيام من أيام الأرض؛ ففوضوا الأمر فيما لم يعقلوا لله ولم يقطعوا فيه برأي، بعد أن فطنوا إلى التفاوت الشديد بين طول اليوم الذي يعرفونه على الأرض وبين الأيام التي طول الواحد من بعضها ألف سنة مما نعد، أو اليوم من النوع الذي طوله خمسين ألف سنة من سني الأرض، دفعهم ذلك التفاوت إلى الشك في مدلول كلمة يوم من أيام الخلق الستة حتى أثبت العلم الحديث أن لكل كوكب أو نجم من ملايين الكواكب والنجوم قوانينه الخاصة به التي سنها الخالق له، تتناسب مع حجمه وبعده وقربه من شمسه، فيوم الأرض في مجرتنا غير يوم القمر وكلاهما مخالف ليوم عطارد مثلاً، وهي أيام تختلف من جرم فلكي إلى آخر ومن مجرة إلى أخرى.

وعلَّمنا القرآن أن عدة شهور السنة الأرضية 12 شهراً وتبين بالمشاهدة والرصد أن عدة الشهر القمري تسعة وعشرون أو ثلاثون يوماً، أي أن يوم الأرض يتكرر ما يزيد قليلاً عن 365 مرة لتتم الأرض دورتها حول الشمس. هذه الفروق بين أطوال الأيام تقبلته عقول المسلمين بيسر وتفهموا إشارات القرآن إلى ما هناك من أيام يبلغ طول الواحد منها طول ألف سنة من سني الأرض، وهو ما جاء في قوله تعالى ﴿**وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون**﴾[28] وذكر القرآن يوماً آخر في قوله تعالى ﴿**في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة**﴾[29] أي أن طوله طول خمسين ألف سنة مما نعد من سني الأرض. وإذا ما صدق بعض الجيولوجيين القائلين بأن الزمن الذي استغرقه تجمد قشرة الأرض في الشكل الذي هي عليه الآن هو 300 ألف سنة؛ أي أن سطح الأرض تجمد في مدة زمنية مساوية للستة أيام من الأيام المماثلة طولاً لليوم الذي طوله خمسين ألف سنة أرضية. ومع أن علم الأمور كلها عند الله جل وعلا فإن هذه العملية الحسابية تذكرنا بما جاء في قوله تعالى جل شأنه وله المثل الأعلى: ﴿**الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام**﴾[30].

---

(28) سورة الحج، آية: 47.

(29) سورة المعارج، آية: 4.

(30) سورة السجدة، آية: 4.

إننا نرى في كل هذا أدلة على أننا عندما ندرس الإشارات العلمية في القرآن دراسة متدبرة كما أرشدنا القرآن نفسه، فنفهم أسراره وسنسبق علماء الغرب الذين شرعوا في دراسة ما في تلك الإشارات من جوانب علمية يمكن استغلالها في تطوير المخترعات، مع أن المسلمين أجدر بالسبق إلى فهم هذه الإشارات التي هي ليست غريبة عنهم فهم يتعبدون بتلاوتها منذ أربعة عشر قرناً.

ما ذكرته هنا في هذا التعليق على المحاضرة ليس نوعاً من الاستقصاء لكل ما في كتاب الله من إشارات علمية فذاك مطلب بعيد، ولكنها شذرات يستشهد بها على أن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون من عند غير الله الخالق لهذه الأشياء كلها، العالم بكنهها والمورد إشارات علمية تشير إليها تستلفت نظر المتدبرين لكتاب الله. والحق أننا لو عقلنا القرآن على الصورة التي يجب أن نعقله عليها لما جرؤ أي محاضر مهما بلغ من العلم على السخرية منا ومن معارفنا.

نخرج من كل هذا متسائلين: هل كان محمد ﷺ خبيراً بعلم الأجنة أو عالم فلك أو عالم رياضيات أو عالم جيولوجيا وغيرها من العلوم حتى يحدثنا من عنده بكل ذلك؟ لا والله بل هو الوحي قبله من قبل ورفضه من رفض. إنني أحترم الرأي الفلسفي القائل بأنه «لا يجوز الاستشهاد على صحة ما في كتاب بما في الكتاب ذاته» إلا أن استطالة الزمن الذي مر على بعض ما ورد في القرآن من أحداث استطالة فاقت ما مر من زمن على أحداث مثيلات لها حدثت لرسل سابقين هي حجج دامغة أسوقها للعقلاء دليلاً على صحة ما جاء في القرآن من ذلك:

1 ـ مرور 14 قرناً ونيف على نزول القرآن دون أن تتغير فيه كلمة واحدة مما يثبت عملياً لغير المسلمين قوله تعالى: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾[31] بينما يقرُّ الحاخامات والقسيسون بما لحق التوراة والإنجيل من تحريف شديد في نصوصهما، وبالتالي في مفهومهما، فضلاً عن التضارب الكبير

---

(31) سورة الحجر، آية: 9.

بين الأناجيل الخمسة الموجودة بين أيدينا، مع ملاحظة أن الكنيسة تعتقد بعصمة كتبة أربعة منها عن الخطأ.

2 ـ مـر على بعثة رسول الله ﷺ ما ينوف عن 1425 سنة دون أن يـظهر رسول واحد صادقة رسالته طائل عمرها؛ وفي هذا لغير المؤمن مصداق لقوله تعالى ﴿**ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين**﴾[32].

ترجمات معاني القرآن إلى اللغات الأخرى:

عرجت المحاضرة على الإشادة بفضل أوربا على ترجمة معاني القرآن إلى اللغات الحية؛ وأفاضت في الحديث عن تمتع أوربا بالحرية في إبداء الرأي، وإفساح المجال أمام حرية الكلمة المطبوعة وإزالة أي قيد عن أي عمل ثقافي مكتوب أو منطوق؛ وعن السماح عن طيب خاطر بترجمـة معاني القـرآن على الرغم من تعارضه مع التوراة والإنجيل، وهمـا ركيزتـا المسيحية؛ واستغـرقت التعريجة ثلث الوقت المخصص للمحاضرة ونقاشها مما أدى إلى تأجيل مناقشة المحاضر فيما قال. وأنا قد أوافق المحاضر على رأيه لو قصر حديثه عن حرية الكلمة في أوربا على القرنين التاسع عشر والعشرين، وهما الفترة التي شهدت التدني التدريجي لنفوذ الكنيسة على المسيحي الأوربي؛ أما القرون السابقة فلم يشهد العالم تحجيراً على الفكر كما شهدته أوربا، وبخاصة فيما يتعلق بالقرآن. وفيما يلي مظاهر تحرم الكنيسة على المسيحي في الغرب والشرق التعامل مع القرآن:

أ ـ أدرج القرآن في قائمة الكتب التي تحرم الكنيسة على أتباعها قراءتها أو امتلاكها أو الاطلاع عليها. وهي القائمة المعروفة بـ(الإنـديكس) التي استمر العمل بها منذ إنشائها في أواخر سنة 680 م وبقي القرآن على رأس تلك القائمة ما يقرب من 1300 سنة، حتى رفعه المجلس المسكوني الثاني منها سنة 1965.

ب ـ في أثناء حكم ملك إسبانيا ألفونس السابع أنشأ الأسقف «رائهوند»

---

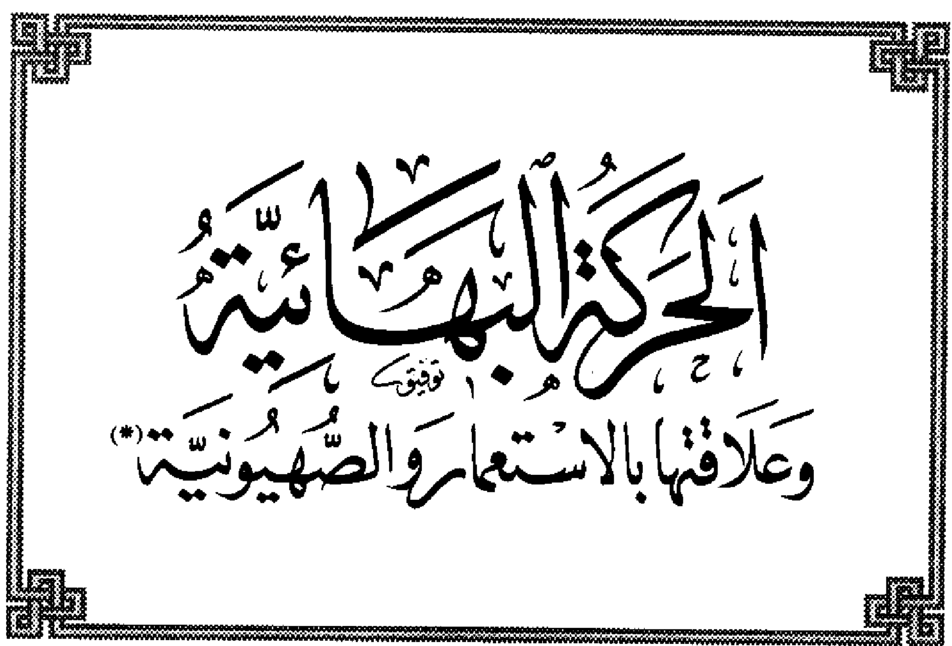
(32) سورة الأحزاب، آية: 40.

مركز ترجمة صدرت عنه بين سنتي 1130 و 1150 م ترجمات كتب كثيرة من بينها كتب الفيلسوفين ابن سينا وابن رشد وغيرهما، ولم يجرؤ على ترجمة القرآن.

ج ـ أنشئت في عهد الإمبراطور الألماني فريدريك الثاني جامعة نابلي فقامت بترجمة أمهات الكتب العربية لمختلف المؤلفين المسلمين ولكنها لم تترجم القرآن الكريم طليعة الكتب الإسلامية ورأسها.

د ـ أصدر أسقف بارشيلونه رئيس محكمة التفتيش «مارتين قارسيا» أمره إلى الراهب يوحنا آندرييانوس (وهو عالم بلنسي مسلم أجبر على التنصر) بترجمة القرآن إلى الإسبانية وحرض الأسقف الراهب على أن يضمن الترجمة شروحاً تشكك فيما فيها من أحكام فأطاعه؛ وتضمنت كل ترجمة صدرت بعدها تزييفاً للتفسير بعامة وللأحكام بخاصة؛ واستمر التزييف حتى منتصف القرن الثامن عشر. أما الترجمة التي تمت في دير كيليني خلال السنوات الثلاث من 1141 إلى 1143 وأنفق عليها القس «بطرس دي مونت بوا» مالاً كثيراً فقد ألحق بها تشويه شديد مثلها مثل 99٪ من كل الترجمات التي تلاحقت عبر القرون، حاملة أغلاطاً متعمدة فاحشة. ولو لم توهم المحاضرة واللهجة التي ألقيت بها السامعين بأن أوربا كانت دائماً متسامحة مع القرآن لما أفردت لترجمة معاني القرآن إلى لغات أوربا هذا الفصل من التعليق. والقليل الذي ذكرته لا يمثل شيئاً لو أني استعرضت كل ترجمات معاني القرآن وما شابها من تحريف لا يخفف من الطعن فيه صدق ترجمة أو اثنتين، يبدو أن التحريف فيهما لم يتعمد، مثل ترجمة المستشرق «آندريا دي رَيْتَيْرْ» المطبوعة في باريس سنة 1647. وترجمة القس الإيطالي «بييترو لويجي ماراتشي» المطبوعة في بادفا سنة 1698.

شكراً للأستاذ المحاضر على إتاحته هذه الفرصة لإبداء رأيي في تعامل الأوربيين رجال دين وعلماء علمانيين مع كتاب الإسلام القرآن الكريم. وإن نقدي للمحاضرة لا ينقص شيئاً مما أشعر به من تقدير للعلم وأهله والأستاذ المحاضر من خيرة أهله بين الأوربيين.



الدكتور محمّد أحمد الطوير
جامعة الفاتح - كليّة التربية - الجماهيريّة العظمى

عرف المجتمع الإسلامي ظهور عددٍ من الحركات الإسلامية الهدامة التي ترجع جذورها التاريخية إلى العقود الأولى لانتشار الدعوة الإسلامية في خارج شبه الجزيرة العربية في أثناء عهد الخلفاء الراشدين حيث ساعد على وجودها ما يلي:

أولاً: تعدد الأديان في داخل الأراضي التي انتشر فيها الإسلام كالوثنية، واليهودية والمسيحية.

ثانياً: انتشار الأفكار المذهبية القديمة بين السكان الدّاخلين في الإسلام حديثاً مثل: سكان فارس الذين انتشرت بينهم الزرادشتية والمانوية، والمزدكية، وغيرها من المعتقدات التي كان لكل منها طقوسها ومريدوها، الأمر الذي كان له

(*) بحث مقدم إلى مؤتمر الحركات الهدامة في التاريخ الإسلامي قديماً وحديثاً ـ كلية الآداب ـ جامعة الزقازيق ـ مصر بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية من ٢٠ ـ ٢٢ نوفمبر ١٩٩٠ م.

الأثر المباشر في المساعدة على خروج بعض الفرس عن الإسلام والعمل على محاربته بالوسائل المختلفة.

ثالثاً: الصراع التاريخي بين العرب والفرس قبل الإسلام دفع بالمعتصبين الفرس إلى العمل بكل جدية إلى البحث عن الأفكار الهدامة للنيل من الدين الإسلامي، ونشر الفكر القومي الفارسي، والتعصب له من أجل القضاء على السيادة العربية.

رابعاً: طبيعة الدين الإسلامي الذي يدعو إلى التسامح والتعاون وعدم إجبار الناس على الدخول فيه بالقوة، مما أغرىٰ الفرس إلى العمل سرّاً في تشكيل، وتأسيس العديد من الحركات الهدامة كالفرق الباطنية، وغلاة الشيعة، للطعن في الإسلام ووحدته، والقضاء على السيادة العربية.

خامساً: انتصار القومية العربية على القومية الفارسية وغيرها من القوميات الأخرى في الميادين العسكرية والسياسية والثقافية، دفع بتلك القوميات الحاقدة إلى العمل العسكري والفكري للنيل من العرب والإسلام.

وتصدى العرب المسلمون بكل قوة للتيارات الهدامة، وقاموا بتوجيه الضربات العنيفة لها حتى نجحوا في حصر مناطق هذه الحركات الهدامة، وقضوا على زعمائها البارزين. وأتباعهم، ولم ينج من العقوبة الصارمة إلا العدد القليل من الأشخاص الذين لاذوا بالفرار.

وتمثِّل الحركة البهائية التي ظهرت في العصر الحديث حلقة من حلقات الهدم، وتعدُّ من أشدها خطراً لا على العرب فحسب، بل على الإسلام والمسلمين، الأمر الذي دفعني إلى اختيارها لتكون موضوع بحثي هذا.

ظهور الحركة البهائية.

تنسب الحركة البهائية إلى المرزة حسين علي الملقب باسم: «بهاء الله»، والمولود في بلدة نور من أعمال «مازندان» في الثاني عشر من شهر نوفمبر سنة

1817 م. اعتنق المرزة حسين علي بهاء الله المذهب الجديد الذي كان يدعو له الباب على محمد الشيرازي بداية من سنة 1844 م، والذي عرف مذهبه بالبابية[1]. وصار المرزة حسين علي بهاء الله من أهم الأشخاص الذين نالوا ثقة الباب محمد علي رضا الشيرازي، فقربه منه وساعد ذلك على التفاف البابية حوله، خاصة عقب مقتل الباب ذاتـه، وهو محمـد علي رضا الشيـرازي في سنة 1850 م من طـرف الحكومة الإيرانية.

وفي سنة 1852 م تعرض الشاه ناصر الدين إلى محاولة اغتيـال على أيدي البابية، وقامت حكومة الشاه بالانتقام من المتآمرين، وألقت القبض على المرزه حسين علي بهاء الله وأودعته السجن لمدة أربعة أشهر نفي بعدها إلى بغداد في سنة 1853 م التي فيها أعلن عن قيام حركة البهائية في سنة 1854 م.

وفي سنة 1863 م طلبت حكومة إيران من الدولة العثمانية التي كانت تحكم العراق بنقل المرزة حسين علي بهاء الله من بغداد، بحجة قربها من إيران، فقامت بنقل المذكور إلى مدينة أدرنة الواقعة في الشمال الغربي من الدولة العثمانية، قرب الحـدود البلغاريـة، حيث أعلن فيها رسمياً عن ظهـور دعـوتـه وتسمى أنصـاره بالبهائيين[2].

ولكن الدولة العثمانية قامت بنقل المرزة حسين علي بهاء الله إلى مـدينة «عكا» في فلسطين، على أثر الخلاف الذي دار بينه وبين أخيه المرزة محمد علي، الذي نقل هو أيضاً من أدرنة إلى قبرص مع أنصاره الثلاثين لتبعية هذه الجزيرة مع

(1) إن علي محمد رضا الشيرازي قد ولد في الأول من شهر محرم 1235 هـ الموافق 20 من شهر أكتوبر سنة 1819 م بمدينة شيراز في جنوب إيران، وقيل إن ولادته كانت في سنة 1820 م، أو سنة 1821 م أو سنة 1824 م. وفي سنة 1844 م أعلن علي محمد رضا الشيرازي بأنه الباب الذي فسره حسب اعتقاده بباب الصدق، وباب علم إلهي في حين يلقبه أنصاره من البابيين بعدة ألقاب منها: سيد الذكر، وباب الله، ونقطة الأولى، وطلعة أعلى، وحضرة أعلى، ومظهر الرب الأعلى، وباب الدين (عائشة عبد الرحمن، قراءة في وثائق البهائية، مركز الأهرام للنشر، مصر، 1986 م، ص 56، 160).

(2) إبراهيم زكي وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، (النسخة العربيـة) ج 8، كتاب الشعب، مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 233.

فلسطين إلى الدولة العثمانية خلال القرن التاسع عشر الميلادي.

وفي سنة 1892 م توفي المرزة حسين علي بهاء الله عن عمر يناهز الخامسة والسبعين سنة، قضى منها أربعاً وعشرين سنة في فلسطين، ودفن في مدينة «عكا» مُوصياً بالأمر من بعده إلى ابنه «عباس»، الذي سماه «عبد البهاء»، وصارت «عكا» قبلة لأتباع الحركة البهائية منذ ذلك الوقت حتى الآن[3].

العقائد والعبادات البهائية

ونظراً لأن الحركة البهائية من الحركات الهدامة، فقد تميزت بالطابع الإلحادي: فالبهائيون يعتقدون بوجود إله واحد، ولكنه يمثل مظهراً من مظاهر الله المجرد من الأسماء. والصفات والأفعال هي في الواقع رموز لأشخاص مختارين من البشر قديماً وحديثاً، وهم يمثلون بالتالي إحدى مظاهر أمر الله. فالمرزة حسين علي بهاء الله يُعدُّ أحد مظاهر الله عند البهائية والمعبر عن إرادته. ولذا آمن البهائيون بألوهية المرزة حسين الذي خاطبهم بقوله: «لا يرى في هيكلي إلا هيكل الله ولا في جمالي إلا جماله، ولا في كينونتي إلا كينونته، ولا في ذاتي إلا ذاته، ولا في حركتي إلا حركته، ولا في سكوني إلا سكونه، ولا في قلمي إلا قلمه الغزير المحمود. قل لم يكن في نفسي إلا الحق، ولا يرى في ذاتي إلا الله»[4].

ويزيد البهائيون إلحاداً عندما يقررون أن النبي محمداً ﷺ كان في حياته مظهراً من مظاهر الله في الأرض وكذلك بهاء الله، وأن المرزة حسين علي البهاء، هو الشخص الموعود من جميع الأنبياء السابقين، وأن بهاء الله هو الحامل للرسالة الإلهية في العصر الجديد، وقد جاء إلى العالم لتنفيذ وإتمام رسالات من سبقه من الأنبياء، وأنه لا توجد أية علاقة بين القيامة والجسد المادي، لأن الجسد ـ حسب اعتقادهم ـ ينتهي بالموت ولا تتركب أجزاؤه من جديد. وعليه عملت الحركة

---

(3) المرجع نفسه، والصفحة.

(4) ضاري محمد الحياني، البهائية حقيقتها وأهدافها، دار واسط، العراق، 1989 م، ص 80-81، 104، 127-128.

البهائية الملحدة على تحريف العبادات الإسلامية من صلاة وصيام. فالصلاة مثلاً تقوم عندهم على الوضوء بماء الورد، فإن لم يوجد فيكتفى بالماء العادي لغسل الوجه، واليدين، والقبلة باتجاه بهاء الله أثناء حياته، وباتجاه قبره في مدينة «عكا» بعد مماته، والطهارة لديهم كل شيء طاهر، والغسل مرة كل أسبوع، ويجب أن تؤدي الصلاة بركعاتها التسع ثلاث مرات في اليوم، وتسمى بـالصلاة الكبـرى، والصلاة الوسطى، والصلاة الصغرى، ولا يشترط أن تؤدى الثلاثة معاً، ويمكن أن يكتفي البهائي بواحدة في حين يكون الصوم عند البهائية مفروضاً على الرجال والنساء على من كان عمره ما بين الحادية عشر والثانية والأربعين سنة فقط ولمدة تسعة عشر يوماً، ويعفى من الصوم المسافـر، والحامـل والمرضعـة، والمريض وغيرهم ولا يوجب القضاء على حين أن الحج فريضة على الرجال دون النساء، ويكون إلى الدار التي أقامها بهاء الله في بغداد أو الدار التي أقام بها الباب في شيراز، ثم حولت فريضة الحج إلى مدينة «عكا» في حين لم تحدد البهائية نصاب الزكاة[5].

الزواج عند البهائية

تحرض البهائية أتباعها على موضوع الزواج ولكن بشروط تختلف عما جاء به الإسلام وهي:

1 ـ عدم الزواج بأكثر من اثنتين.

2 ـ عدم جواز الخطبة لمن هم دون الخامسة عشرة من العمر.

3 ـ تكون المدة الفاصلة بين الخطبة والعقد خمسة وتسعين يوماً.

4 ـ تكون المدة الزمنية بين العقد والزفاف يوماً واحداً فقط.

5 ـ الموافقة الجماعية على الزواج سواء أكان ذلك من الزوجة أم الزوج أم الوالدين.

6 ـ السماح بزواج البهائي من غير البهائية وللزوجة التي يسافر عنها زوجها أن

تستبدله بزوج آخر بدون الطلاق، والخلع.

7 ـ يجوز نكاح الأقارب الذين حرم الإسلام ذلك بينهم[6].

التقويم البهائي

أولاً أيام الأسبوع: عمل البهائيون أن يجعلوا لهم أسماء خاصة لكل يوم من أيام الأسبوع السبعة، بحيث تكون مخالفة لما عرفه العالم الإسلامي، وجعلوا يوم السبت بداية للأسبوع. وأيام الأسبوع البهائي

يوم الحلال: يوم السبت عند المسلمين.

يوم الجلال: يوم الأحد عند المسلمين.

يوم الكمال: يوم الاثنين عند المسلمين.

يوم الفضال: يوم الثلاثاء عند المسلمين.

يوم العدال: يوم الأربعاء عند المسلمين.

يوم الاستجلال: يوم الخميس عند المسلمين.

يوم الاستقلال: يوم الجمعة عند المسلمين[7].

ثانياً أسماء الشهور: قسم البهائيون السنة إلى تسعة عشر شهراً؛ والشهر إلى تسعة عشر يوماً، وعليه يكون مجموع أيام السنة 361 يوماً، والأيام الخمسة الباقية من السنة يسمونها أيام الهاء.

وأسماء الشهور هي:

1 ـ شهر البهاء يبدأ من 21 مارس.

---

(5) المرجع نفسه، ص 113.

(6) عبد المنعم أحمد النمر، النحلة اللقيطة البابية والبهائية تاريخ ووثائق، مكتبة التراث الإسلامي، مصر، القاهرة (بدون تاريخ)، ص 141.

(7) ضاري محمد الحيّاني، المرجع السابق، ص 65؛ عبد المنعم أحمد النمر، المرجع السابق، ص 89 ولكنه ذكر اسم يوم الأحد عند البهائي «باسم يوم الجهال» بدلاً من يوم الجلال كما أشار إليه ضاري محمد الحياني.

2 ـ شهر الجلاء يبدأ من 9 إبريل.

3 ـ شهر الجمال يبدأ من 28 إبريل.

4 ـ شهر العظمة يبدأ من 17 مايو.

5 ـ شهر النور يبدأ من 5 يونيو.

6 ـ شهر الرحمة يبدأ من 24 يونيو.

7 ـ شهر الكلمات يبدأ من 13 يوليو.

8 ـ شهر الأسماء يبدأ من أول أغسطس.

9 ـ شهر الكمال يبدأ من 20 أغسطس

10 ـ شهر العزّة يبدأ من 8 سبتمبر.

11 ـ شهر المشيئة يبدأ من 27 سبتمبر.

12 ـ شهر العلم يبدأ من 26 أكتوبر.

13 ـ شهر القدرة يبدأ من 4 نوفمبر.

14 ـ شهر القول يبدأ من 23 نوفمبر.

15 ـ شهر المسائل يبدأ من 12 ديسمبر.

16 ـ شهر الشرف يبدأ من 31 ديسمبر.

17 ـ شهر السلطان يبدأ من 19 يناير.

18 ـ شهر الملك ويضم الأيام الزائدة الخمسة من 26 فبراير حتى الأول من شهر مارس.

19 ـ شهر العلا ويبدأ من الثاني من شهر مارس.

ثالثاً الأعياد عند البهائيين:

1 ـ عيد النيروز في 21 مارس من السنة.

2 ـ عيد الرضوان، ومدّته 12 وهي التي أعلن فيها (البهاء) دعوته في حديقة نجيب باشا في بغداد.

3 ـ عيد ميلاد الباب في الأول من شهر محرم.

4 ـ عيد ميلاد البهاء في الثاني من شهر محرم.

5 ـ عيد المبعث الذي أعلن فيه الشيرازي دعوته في الخامس من جمادى الأولى[8].

وهذه الأيام، والشهور والأعياد معترف بها عند البهائية دون خلاف سواء بين أنصار عبد البهاء عباس أفندي الذي خلف والـده المرزة حسين علي بهـاء الله المتوفى في سنة 1892، أم بين أنصار أخيه المرزة محمد علي بن بهاء الله.

علاقة البهائية بالصهيونية والاستعمار

على الرغم من انتماء المرزة حسين علي البهاء إلى أسرة إيرانية مسلمة، إلا أنـه قام بـالتبشير بـدين جديـد، مدعيـاً أنه سيعم العـالم حسب زعمه، وتـزول الاختلافات الدينية بين البشر من يهود، ومسيحيين، ومسلمين، ونادى البهائيون بالوطن الواحد للعالم أجمع، ودعوا إلى تحريم حمل السلاح في وجه العدو، كما دعوا إلى عدم الجهاد، والتضحية في سبيل الله، والوطن، والعرض والمال، خلافاً لما دعى إليه الإسلام. وكانت تعاليمهم هذه السبب المبـاشر لتقـرب الاستعمار والصهيونية من الحركة البهائية، لأن مثل هذه التعاليم تخدم أهداف الاثنين معاً، وأصبحا من المدافعين عن هذه الحركة الهدامة، بحجة حـرية الأديـان والفكر، ولكنهمـا في الحقيقة وجـدا في هذه الحـركة ضـالتهما المنشـودة، التي تخـدم أغراضهما ومشاريعهما، وأصبحت البهائية الأداة الفعالة والمبـاشرة لأعـداء الأمة الإسلامية والعربية. وإنّ ما حظي به المرزة حسين علي البهاء، ثم ابنه من بعده المرزة عباس أفندي الملقب بعبد البهاء لأكبر دليل على مدى الصلة الوثيقة بين الصهيونية والاستعمار من جهة، والحركة البهائية من جهة أخرى، حيث اتصـل اليهود أولاً بالباب علي محمد الشيرازي معلنين تأييدهم لدعوته، وقبولهم إياها، طالما أن هذه الحركة الهدامة تخدم مصالحهم، وتعمل على هدم كيان الإسلام والعروبة، وهو ما عرفوا به منذ ظهور الإسلام حتى العصر الحاضر. فعند ظهور

(8) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، قراءة في وثائق البهائية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، القاهرة 1986 م، 195-226؛ ضاري محمد الحياني، المرجع السابق، ص 64-65.

المرزة حسين بادر اليهود للاتصال به معلنين تأييدهم له أيضاً، كما فعلوا مع الباب علي محمد الشيرازي ممَّا دفع بالبهائيين إلى تفضيل السكن داخل الأحياء التي يتزايد بها أعداد اليهود.

وعند قيام الحركة الصهيونية العالمية سعت إلى الاتصال بالحركة البهائية، ونجحت في الاستفادة منها، وخاصة بعد أن أعلن البهاء أحقِّيَّة اليهود في إقامة دويلتهم على أرض فلسطين العربية، بحجة واهية وزعم باطل، بأن المسيحيين والمسلمين رأوا أنّ اليهود شياطين وأعداء فقاموا بقتل الكثير منهم، وأحرقوا، ونهبوا أموالهم، وأسروا أطفالهم[9].

والأمر الذي يؤكد الصلة أكثر بين الحركة البهائية والصهيونية قبول العدو الصهيوني في فلسطين المحتلة أن يكون المقر المسمى للبهائية (بيت العدل) في مدينة «حيفا» خلال سنة 1963 م الذي يمثل المركز الروحاني العالمي للبهائية، وله أي بيت العدل ثمانية وثمانون فرعاً موزعة في أقطار العالم خاصة في أمريكا وأوروبا.

وبيت العدل مصدر للتشريع البهائي، ويقوم بنشر أفكار البهائية، وإصدار الكتب، وتدبير شؤون أوقاف الحركة البهائية، وعقود الزواج لأتباعه.

ومنذ سنة 1963، أصبح بيت العدل يتألف من تسعة أشخاص مهتمين بإدارة شؤون البهائية في العالم، ويتشكل على النحو التالي:

من الولايات المتحدة أربعة أشخاص وثلاثة أشخاص من إيران، وشخصان من بريطانيا، وتمّ انتخاب اليهودي الأمريكي «ميسون» رئيساً روحياً لجميع البهائيين في العالم. وميسون هذا من اليهود الصهاينة المتعصبين لتأسيس دويلة الكيان العنصري الصهيوني في فلسطين.

ولم يكتف الصهاينة بمساندة الحركة البهائية على الانتشار في العالم فقط بل

(9) عبد المنعم أحمد النمر، المرجع السابق، ص 153؛ ضاري محمد الحياني، المرجع السابق، ص 147؛ عبد المنعم أحمد النمر، ص 165-171.

إنهم ساعدوا على تشييد مزار دائم للبهائية في جبل الكرمل بمدينة «عكا».

وساهم العدو الصهيوني في تأسيس محكمة بهائية عليا في فلسطين المحتلة. وردت الحركة البهائية على هذا الجميل الصهيوني بإعلانها عن ضرورة العمل على إحلال السلام الصهيوني العربي المزعوم، ومناشدة أتباعها، والعالم في السعي من أجل ذلك. في الوقت نفسه كانت تبث فكرة التشكيك في قدرة الأمة العربية والإسلامية على مقاومة العدو الصهيوني. ووقف علماء الأزهر الشريف للتصدي لهذه الحركة الهدامة معلنين تكفيرهم لها، وفضح مخططاتهم المشبوهة. ومما جاء في بيانهم: إن البهائية قد تزلفت لليهود ومالؤوهم على العرب والمسلمين، وإنّ البهائيين يريدون تهويد المسلمين والنصارى وجعل اليهودية هي الدين السائد في الأرض وبذلك يكون السلطان في العالم كله لليهود وحدهم[10].

علاقة البهائية بالاستعمار

رحبت الدول الاستعمارية بالحركة البهائية التي ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي، في الوقت الذي كانت تعمل فيه الدول الاستعمارية، على بسط نفوذها على العالم الإسلامي والوطن العربي، حيث رأى المستعمرون في إلغاء الجهاد الذي يدعو إليه الإسلام، فرصة ذهبية لدعم البهائية حتى يسهل عليهم فرض المزيد من السيطرة دون مصاعب تذكر.

وتعدُّ روسيا القيصرية في مقدمة الدول الاستعمارية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، التي تبنت الحركة البهائية الهدامة منذ ظهورها، لمجاورة منطقة ظهور البهائية للأراضي التي تخضع لحكم روسيا القيصرية في آسيا الوسطى المعروفة باسم تركستان، والتي تضم أهم مراكز الثقافة الإسلامية والعربية مثل: سمرقند، وبخارى، وطشقند، وخوارزم، ومرو.

فلا غرو من أن تقف روسيا القيصرية المعروفة بالتعصب للكنيسة الشرقية منذ

(10) ضاري محمد الحياتي، المرجع السابق، ص 147، عبد المنعم أحمد النمر، ص 165 - 171.

بداية دعوة الباب محمد علي الشيرازي، وتعمل على الحيلولة دون إلحاق الضرر الموجه ضده من الحكومة الإيرانية. فقامت روسيا القيصرية، على سبيل المثال، بتزويد الباب وأنصاره بالمساعدات المالية، والأسلحة، والذخيرة، ثم التدريب عليها، كما حدث في معارك سنة 1848 م، ومعارك سنة 1850 م، التي أعدم فيها الباب علي محمد رضا الشيرازي، ومعارك سنة 1851 م، والمحاولة الفاشلة لاغتيال شاه إيران سنة 1852 م التي تم على أثرها نفي المرزة حسين علي بهاء الله إلى العراق.

وقد أكدت هذه المعارك مدى تدخل روسيا القيصرية إلى جانب الحركة البابية، والحركة البهائية خاصة ما قام به سفير روسيا في طهران عقب هذه الأحداث من تدخل مباشر في حماية حياة المرزة حسين علي بهاء الله، حينما قامت السفارة الروسية بإرسال المذكور إلى منزل رئيس الوزراء الإيراني، طالبة منه أن لا يمسه أحد بسوء، ويكون تحت الحماية التامة.

ثم شهدت السفارة الروسية في طهران للحكومة الإيرانية ببراءة المرزة حسين علي بهاء الله، وطهارة أخلاقه، مما أجبر الحكومة الإيرانية إلى تبرئة ذمة المذكور مما نسب إليه، خوفاً من التصادم مع روسيا، واكتفت بنفيه إلى بغداد[11].

ومع وفاة المرزة حسين علي بهاء الله في سنة 1892 م وتولّي ابنه عباس الملقب بعبد البهاء خلافته، ازدادت الصلة الوثيقة بين الدول الاستعمارية والحركة البهائية التي أخذت تتقرب إلى الدول المسيحية، بترديد الكثير من أقوال المسيح، كالقول بأن المسيح ابن الله، مما دفع برجال الدين المسيحيين إلى مساندة الحركة البهائية، التي صارت عندهم قريبة الشبه بالمسيحية.

وكان موقف الحكومة البريطانية المساند للحركة البهائية واضحاً وملموساً، بسبب الأطماع البريطانية في كل من إيران وأفغانستان، والدولة العثمانية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، ووجدت في الحركة البهائية خير عون لتحقيق

---

(11) عائشة عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 166؛ عبد المنعم أحمد النمر، المرجع السابق، ص 144.

أطماعها الاستعمارية، خاصة بعدما أظهرت هذه الحركة دعوة لم يعرفها المسلمون ألا وهي إلغاء فريضة الجهاد.

وهذا ما كانت تصبو إليه بريطانيا من البهائية، فقامت بمنح وسام فرسان الإمبراطورية إلى عباس أفندي (عبد البهاء)، في وسط احتفال كبير جرى له بحديقة الحاكم الإنجليزي بفلسطين، وبحضور الجنرال اللّنبي القائد الإنجليزي المعروف، الذي دعى له عباس أفندي بدوام استمرار ظل الاستعمار الظليل على فلسطين، وقد كافأه الإنجليز بمساعدته على القيام برحلة طويلة خارج فلسطين شملت أوروبا وأمريكا[13].

وكانت بريطانيا قد حرصت في أثناء الحرب العالمية الأولى على سلامة حياة المرزة عباس أفندي وأفراد أسرته، حيث كان تحت المراقبة في «عكا» من طرف الدولة العثمانية.

وقد تدخل اللورد بلفور وزير الخارجية البريطانية شخصياً في موضوع البهائية، عندما أرسل برقية مستعجلة إلى قائد القوات البريطانية الجنرال اللنبي، بأن يسعى بكامل جهده من أجل الحفاظ على حياة عباس أفندي (عبد البهاء) وأسرته وأتباعه، حيث كان عبد البهاء يدعو: اللهم أيد الإمبراطور الأعظم جورج الخامس عاهل إنجلترا بتوفيقاتك الرحمانية وأدم ظلها الظليل على هذا الوطن[13].

الخاتمـة:

كانت الحركة البهائية من أهم الحركات الهدامة للدين الإسلامي التي

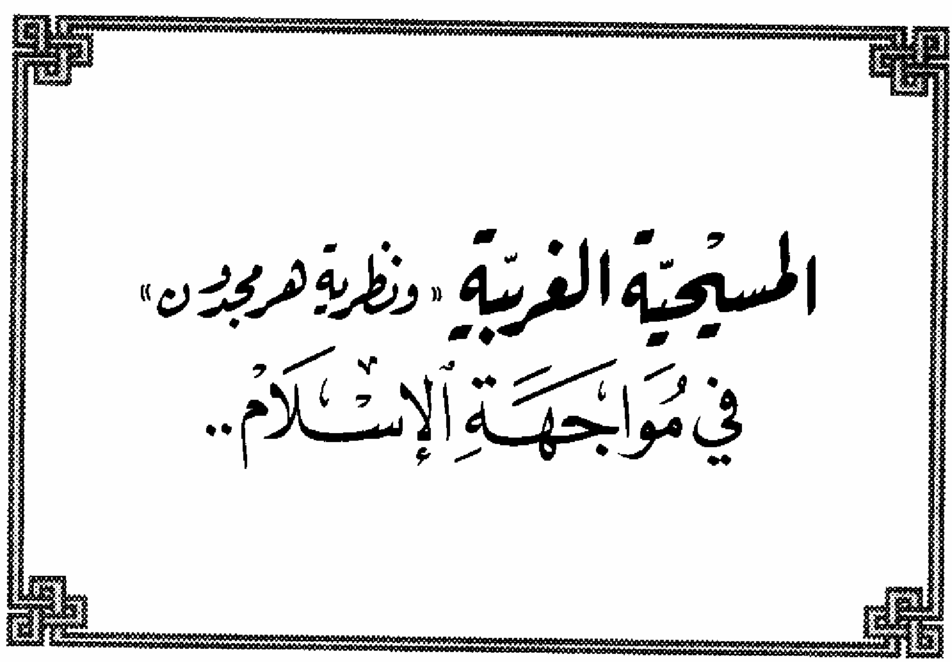
---

(12) ضاري محمد الحياني، المرجع السابق، ص 102، 147؛ عبد المنعم أحمد النمر، المرجع السابق، ص 140-145.

(13) المرجع نفسه والصفحات نفسها؛ عائشة عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 160-1661، حيث نجد عدة نصوص تؤكد مدى الترابط بين البهائية والاستعمار الروسي والبريطاني، حيث نجد بهاء الله يقول صراحة: يا ملك الروس، قد نصرني أحد نصرائك إذ كنت في السجن تحت السلاسل والأغلال. بذلك كتب الله لك مقاماً لم يحط به أحد إلا هو. وقال الجاني الكاشاني البابي: لو ما كان سفير الروس والإنجليز، ولم يشفعا لبهاء الله أمام الحكومة الإيرانية لخلا التاريخ من ذكر ذلك الشخص العظيم.

ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي متزامنة مع اشتداد حركة الاستعمار العالمي، والحركة الصهيونية على الوطن العربي، مما كان له أكبر الأثر في تثبيت أقدامها داخل إيران، والعراق، والشام، ومصر، وغيرها من مناطق العالم في أوروبا، وأمريكا.

وإن مساندة الدول الاستعمارية والصهيونية العالمية للحركة البهائية يؤكد مدى الترابط الوثيق بين الطرفين، من أجل القضاء على العرب والمسلمين، متناسين لهم ماضيهم السعيد.



الأستاذة سالمة عبد الجبار
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

مقدمـــة:

لقد حظيت الحركة الصهيونية منذ تكوينها بعطف، ودعم لا يضاهى في شتى المجـالات من الغرب المسيحي، الأمـر الذي أدى إلى قيـام الكيان الصهيـوني واقتلاع شعب فلسطين من أرضه، وخلق المشكلة الفلسطينية التي ما تزال جرحاً نازفاً في الجسد العربي، وقد اتخذ هذا الدعم والتأييد تفسيرات متعددة من رجال السياسة والمحللين والمهتمين بالشؤون الغربية عامة والأمريكية خاصة، إذ يعزو البعض منهم هذا الدعم إلى التقاء الهدف بين الصهيونية والاستعمار الغربي، أي تتخذ التفسيرات أبعادها السياسية التوسعية، ومنهم من يتخذ البعد الاقتصادي في هذه القضية، أو التقاضي الحضاري من خلال علاقات الإسلام باليهود والنصارى منذ صدر الإسلام، وتلك العداوات التي تعمقت مع الحروب الصليبية. ولكن قلة فقط تدرك أن الدعم والتأييد المتواصل للعدو الإسرائيلي إنما يرجع، إضافة إلى

العوامل السابقة إلى أسس دينية عميقة الجذور في البنية الثقافية المسيحية، وإلى جهد دؤوب ومنظم بذلته الكنيسة الغربية عبر العصور. ومن خلال طبيعة العلاقة نكتشف أن الكنيسة قد حافظت على موقفها الثابت من المسألة اليهودية، وقد فسرت بذلك كل التنبؤات والإشارات المتعلقة باليهود في الكتاب المقدس، بما يحقق أهداف هذه الكنيسة في عودة (يسوع المخلِّص الإله). وصارت أرض الميعاد حقيقة روحية تعني مملكة الله، وليست رقعة جغرافية مادية، ومن هنا تجسدت هذه العلاقة في إطار الحركات الدينية والمجموعات الأصولية الإنجيلية التي أهمها الكنيسة المرئية أو الطائفة التدبيرية. والطائفة التدبيرية لها أتباعها في الولايات المتحدة الأمريكية وتعرف بالتدبيريين وهم: بيلي غراهام وجيري فولويل، وبات روبرتسون، وجيمي سواغرت، وريتشارد هان، وريكس همبرد. وتعتمد الطائفة التدبيرية في تبشيرها على الجانب المرئي أو الإذاعة المرئية كوسيلة رئيسة لإيصال رأيها لعامة الناس، إذ يصل ريتشارد هارد في برنامجه المرئي إلى 4.45 مليون مشاهد، أي بنسبة 4.8 بالمائة من المشاهدين أما أليكس همبرد يصل إلى 3.7 مليون مشاهد بنسبة 4.4 بالمائة من المشاهدين. ويبشر التدبيريون جميعاً (بنظرية هرمجدون) حيث يؤمنون بهذه النظرية ويبشرون بها ويعملون من أجل تحقيق هذا الهدف. وهم يجعلون من تأييد إسرائيل نوعاً من العبادة لأنه عبر إسرائيل الحالية يمكن أن تتأمن عودة المسيح، والطريقة الفضلى بل الوحيدة لذلك عبر المعركة الأخيرة الكبرى بين الخير والشر، بين إسرائيل وجيوش العرب والإسلام والتي تستعمل فيها القنبلة النووية.

ولكن ما هي هرمجدون؟؟

في كتابها النبوءة والسياسة تروي غريس هالسل الكاتبة الأمريكية تجربتها في البحث عن جواب لهذا السؤال؟

حيث تقدم في هذا الكتاب طبيعة العلاقة بين (الصهيونية المسيحية) و(الصهيونية اليهودية)، وتقدم التفسير الصحيح والعميق للمواقف الأمريكية المؤيدة للكيان الصهيوني والمعادية للعرب والحق الفلسطيني، ويعطي الكتاب

شهادة حية لكاتبة أمريكية شهدت بنفسها عمليات التضليل والتزوير الديني التي مارستها الصهيونية المسيحية من أجل تطويع نصوص الكتاب المقدس لخدمة الاستعمار والمشروع الصهيوني، كما يسجل الكتاب شهادة حية مدعمة بالوقائع والنصوص والأرقام للدور الكبير الذي لعبته الصهيونية المسيحية في الماضي والآن لمصلحة الكيان الصهيوني، والدعم الهائل الذي تقدمه هذه الحركة لتنفيذ سياسات العدو الصهيوني العدوانية التوسعية.

تبدأ (غريس هالسل) في البحث عن الموضوع من خلال تصوير رحلتها التي قامت بها عام 1980 م. إلى موقع قرب حيفا في فلسطين مع مجموعة من أتباع جيري فولويل زعيم المنظمة الأخلاقية، وأحد أقطاب الاتجاه الأصولي التدبيري، وذلك لتعرف أكثر عن هذه النظرية، ولتعرف إلى أي مدى يفكر أتباع فولويل، وتسجل المؤلفة حواراً كان قد تم عند موقعة هرمجدون بينها وبين كلايد، أحد مرافقيها في الرحلة، وهو رجل أعمال متقاعد وخريج جامعي وضابط سابق، وقد أكد لها أن (موقعة) هرمجدون كانت دائماً مسرحاً للمعارك في مختلف معارك التاريخ، وأنه سيكون موقع المعركة الأخيرة بين قوات الخير بقيادة المسيح وقوات الشر بقيادة أعداء المسيح.

ويقول بصوت متهدج وعاطفي (أنني أشاهد الآن ساحة المعركة الأخيرة الكبرى... المعركة الأخيرة. لنأخذ الاسم (مجيدو) ونضيف إليه الكلمة العبرانية (هار) ومعناها الجبل وهذا يعطي كلمة جبل أو هار مجيدو التي يمكن ترجمتها إلى هارمجدون[1] .....

ولكن إذا كانت هرمجدون كما رواها (كلايد) وهو واحد من الملايين الأمريكان المؤمنين بها موجودة، فما علاقتها بالمعركة الأخيرة التي تحدث عنها. تقول النظرية الخرافة:

إن العصر الحالي محكوم بالشيطان، وإن الوقت قد اقترب عند نهاية العالم

(1) غريس هالسل، النبوءة والسياسة، ترجمة محمد السماك، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ص 40.

حينما تغزو جيوش السوفيات وإيران والعرب والمسلمين والأفارقة دولة إسرائيل، وستباد جيوش الغزاة بقنبلة ذرية وسيموت الملايين من الإسرائيليين، أما المتبقون منهم فإنه سيتم إنقاذهم، لكي يقبل يسوع كمسيح له). وطبقاً لهذه النظرية.

فإن المؤمنين بالمسيحية والمتنصرين من اليهود سوف يتم رفعهم جسدياً من على الأرض ليتوحدوا في السماء مع المسيح، ثم سيعود المسيح إلى الأرض بجيش من القديسين لمعاقبة غير المؤمنين، وتحطيم القوى المعادية له في معركة الخير والشر المسماة (هرمجدون) الواقعة في (سهل المجدل) في فلسطين، وستنتهي هذه المحنة بقبول اليهود للمسيح منقذاً لهم وبزوغ فجر عصر الألف عام السعيد تحت حكم المسيح، وتسمى هذه النظرية نظرية الملك الألفي[2] وقد جاءت نتيجة لما كُتب في سفر الرؤيا آخر أسفار الكتاب المقدس عن ملك المسيح لمدة ألف عام، وفيه يحكي يوحنا الرسول رؤيا كان قد رآها عن مستقبل العالم ونص هذا الجزء (رأيت ملاكاً نازلاً من المساء معه مفتاح الهاوية وسلسلة عظيمة على يده فقبض على التنين الحية القديمة الذي هو إبليس. . . وسيعذبون ليلاً نهاراً إلى أبد الآبدين)[3].

وقد انقسم المسيحيون حول هذه النظرية إلى أربع فرق:

الأولى: نظرية القبل ألفيِّين التاريخية أو هم سابقو الملك الألفي[4].

الثانية: نظرية القبل ألفيِّين المحدثين أو الحقبية، بمعنى تقسيم التاريخ الإنساني إلى حقب تبعاً لتعاملات الله مع الإنسان من حقبة إلى أخرى، حسب تصورهم، ولذلك سموا بالحقبيين[5].

الثالثة: نظرية التفسير الروحي للحكم الألفي، أو لاحقو الملك الألفي

(2) القس أكرم لمعي، الاختراق الصهيوني للمسيحية، دار الشروق القاهرة 1991 م. ص 13.
(3) سفر الرؤيا، الإصحاح العشرون 1 - 10.
(4) أكرم لمعي المصدر السابق، ص 186.
(5) المصدر السابق، ص 192 - 194.

وتؤمن بأن الملك الألفي ليس حرفياً وليس لمدة ألف عام بالضبط بل تفسر القضايا تفسيراً روحياً.

الرابعة: رافضــو الملك الألفي، بمعنى أنه لا يجب أن تفسر النبوة بشكل حرفي، ففي خلال العصر الذي يتوسط المجيئين يكون حكم المسيح في السماء ويكون إبليس مقيداً من خلال العمل الذي عمله المسيح على الأرض[7]..

ونقف بشيء من التفصيل أمام النظرية الأولى نظرية القبل ألفِّين التاريخية. وتأتي كلمة تاريخية هنا لتبين أن أصحاب هذا التفسير عاشوا في القرون الأولى الميلادية، فهم بعض آباء الكنيسة الذين آمنوا بالملك الألفي، وهم يعتقدون أن مجيء المسيح الثاني سوف يسبق الملك الألفي، ولذلك سموا بالقبل ألفيين أو سابقي الملك الألفي، بمعنى أن المسيح سوف يأتي ثانية بشكل حرفي ثم يحكم الأرض لمدة ألف عام. وقد وجد هؤلاء في العهد القديم (الـتوراة) مقاطع كثيرة تؤيد فكرتهم خاصة التي تتحدث عن عودة الشعب من سبي بابل وسيادة السلام[8]. وطبقاً لهذه النظرية فهناك بعض الأحداث لا بد أن تقع قبل المجيء الثاني للمسيح وهي كالتالي:

(أ) وصـول الإنجيل إلى كـل العالم دون استثنـاء أو ما يسمى (الكـرازة بالإنجيل لكل الأمم).

(ب) فترة اضطراب تسود الأرض كلها تكون فيها حروب ومجاعات وزلازل يموت خلالها ثلثا العالم وتسمى (الضيقة العظيمة).

(ج) يتجسد إبليس في إنسان ملك أورنيس أو زعيم له قوة يتحدى المسيح وتسمى (ظهور شخصية ضد المسيح)[9].

---

(6) المصدر السابق، ص 200.

(7) إنجيل لوقا، الإصحاح الحادي عشر 20.

(8) انظر أسفار حزقيال ـ دانيال والإصحاحات الأخيرة من أشعيًا.

(9) سفر الرؤيا، الإصحاح السابع 14.

وقد اتفق المسيحيون جميعاً أصحاب هذه النظرية على أن المسيح سوف يأتي، وتقوم الأموات من القبور، وتتغير أجساد الأحياء إلى أجساد سماوية، والكل يخف لملاقاة المسيح في الهواء، ثم بعد ذلك ينزلون معه إلى الأرض، وعندها تبعد إبليس وينتهي حكمه (ضد المسيح على الأرض)، ويبدأ ملك المسيح على الأرض لمدة ألف عام، ويكون هذا الملك حرفياً ومرئياً، فيه يصبح اليهود والأمم شعباً واحداً للرب، وسوف تكون هذه الحقبة الألف سنة، هي العصر الذهبي للإنسان سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً، فيسود العدل والسلام، وتتحول الطبيعة الشريرة إلى طبيعة خيرة في كل المخلوقات. وباقتراب نهاية الألف عام يحل إبليس من قيوده ويخرج ليضل الأمم مرة ثانية. ويجمع كل الأمم معه للمعركة الأخيرة ضد المسيح فيجمع معه يأجوج ملك روشن، ويفسرونها ملك روسيا.. ومأجوج ملك الصين وإيران وتركيا[10].. ويقودهم للهجوم على معسكر القديسين. (المسيح وشعبه في أورشليم وتقع معركة وتأتي فجأة نار من السماء وتبيدهم وبعد هزيمة الأمم يقاد إبليس إلى البحيرة المتّقدة بالنار ويبقى فيها إلى الأبد.. ومن لا توجد أسماؤهم في سفر الحياة سوف يلقون في بحيرة النار والكبريت[11]. والغريب أن هذه النظرية قد انتشرت بقوة بعد القرن الرابع الميلادي بعد إعلان اغسطنيوس رفضه لهذه العقيدة، وإيمانه أن ملك المسيح لا بد أن يكون ملك روحياً لا حرفياً في مدينة الله. ومع نهاية القرن الرابع اختفت هذه العقيدة ثم ظهرت بصورة ضعيفة في عصر الإصلاح في القرن السادس عشر، ولكنها بدأت في الظهور بقوة في النصف الثامن عشر، خاصة في الأوساط الشعبية، بل لقد أصبحت العقيدة الشعبية السائدة في أثناء الثورة الفرنسية 1798، واستخدمت استخداماً سياسياً حتى فسرت شخصية ضد المسيح. بأي شخص يقف ضد التوراة ومن يرفض الراديكالية أو الثورية المتطرفة إنما هو ضد المسيح ولقد ذهب أصحاب هذه العقيدة وهم هنري دروماند وإدوارد إرفانج إلى أبعد من ذلك إذ أعلنوا أن الثورة الفرنسية حققت نبوءة

---

(10) سفر حزقيال، الإصحاح الثامن والثلاثون 1 - 2.

(11) سفر الرؤيا، الإصحاح العشرون 12 - 15.

(دانيال) النبي القديم والتي قال فيها (ثم رأيت وحشاً آخر طالعاً من الأرض وكان له قرنان شبه خروف ويتكلم كتنين.. ويعمل بكل سلطان الوحش الأول أمامه ويجعل الأرض والساكنين فيها يسجدون للوحش الأول الذي شفي جرحه الميت ويضع آيات عظيمة حتى إنه جعل ناراً تتنزل من السماء على الأرض قدام الناس.. هنا الحكمة من له فهم فليحسب عدد الوحش فإنه عدد إنسان وعدد ستمائة وستة وستون)[12].

وأكدوا بناء على ذلك رفضهم لحكم روما وسلطان البابا عليهم عام 1798 م وعَدُّوا البابا هو الوحش المذكور في سفر الرؤيا. وبهذا أخرج أصحاب هذه العقيدة الثورة الفرنسية من قلب الكتاب المقدس، كما يخرجون دولة إسرائيل وحوادث، الإرهاب وأحداث الخليج، والأحداث الأخيرة المتعلقة بالمنطقة العربية وبخاصة ليبيا. وقد قاموا بتأييد الثورة الفرنسية بسلطان الوحي. وهذا يجعلنا نفهم لماذا يفسر أصحاب هذه العقيدة الوحش 666 على أنه نبوخذ نصر أو هتلر أو جمال عبد الناصر أو الشعب الليبي الآن. ونفهم أيضاً تأييدهم لدولة إسرائيل، فهذه التفسيرات ليست غريبة على أسلوبهم في تفسير الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. إذ يؤمن هؤلاء أن هذه النظرية موجودة تفاصيلها في التوراة وأنّها على وشك الحدوث، بل إن عليهم المساندة على حدوثها للمساعدة والتعجيل بعودة المسيح.

ولكن هل هذه الخرافات مقبولة منطقياً وفكرياً؟ بمعنى هل هناك الآن من يؤمن بهذه الخرافات؟؟

هول ليندس صاحب كتاب (آخر أعظم كرة أرضية) الذي طبع منه 18 مليون نسخة يعده التدبيريون أستاذهم. وبذلك واعتماداً على لندسي وفولويل وروبرتسون وسواغرت ـ وهم الذين يبشرون بنظرية هرمجدون فإن نظام الإيمان يتمركز حول أرض صهيون الإنجيلية وحول دولة إسرائيل الصهيونية الحديثة التي هي في نظرهم واحدة. يقول لندسي: إن علينا أن نمر في سبع مراحل زمنية تضمن واحدة منها

(12) سفر الرؤيا الإصحاح الثالث عشر، 11 - 18.

معركة هرمجدون الرهيبة، حيث يكشف عن أسلحة نووية مدمرة تماماً وجديدة، وحيث (إن الدم يسير كالأنهار ـ العاتية) وتسمى هذه المراحل بالأزمنة السبعة أو الدهور السبعة، ويسمى أصحابها بالدهريين، لارتكاز معتقداتهم على الدهور السبعة التي ستمر بها البشرية حتى تصل إلى هرمجدون. إن كلَّ مرحلة من تلك المراحل تدعى التدبيرية، وهي بمنزلة علامات على طريق هذه المعركة الكونية القادمة التي ستسقط فيها أمم الأرض.

نشير إلى أن انتشار هذه النظرية حديثاً في أمريكا يعود معظمه إلى جهود سايروس ابجيرزون سكوفيلد الذي ولد في 1843 بولاية متشجن (وكانت تعاليمه تنص على أن للرب خطتين وشعبين يعمل من خلالهما، فإسرائيل ملكوت الرب على الأرض، والكنيسة المسيحية ملكوت الرب في السماء) وقد نشر سكوفيلد إنجيله المرجعي الأول حيث تعززت التيارات الألفية بوضوح في هذا الإنجيل، حتى إن الكثيرين الجالسين فوق مقاعد الكنيسة لم يعودوا يستطيعون التمييز بين كلام سكوفيلد وكلام روح القدس.

الجانب المهم في هذا أن نظام الإيمان عند سكوفيلد لم يبدأ معه، إنما يعود إلى (جون نلسون داربى) وهو إيرلندى عاش في القرن التاسع عشر، وتعلم في كلية دبلن وكان في وقت ما قسيساً في كنيسة إنجلترا. ولقد علم أن عند الله مخططين وأن عند الله مجموعتين من الناس يتعامل معهم، وأنّ إسرائيل كانت مملكة الله هنا على الأرض، وأن الكنيسة المسيحية كانت مملكة الله في السماء. لقد قام داربي بعدة زيارات إلى كندا وأمريكا وأثر في (جيمس بروكس) راعي كنيستين كبيرتين من الكنائس المسيحية، في سانت لويس بولاية ميزوري، ومن هناك بدأ سكوفيلد.

لقد وضع (سكوفيلد) و (داربي) النبوءة في المركز الرئيس لمفهومها عن المسيحية، وجعلا منها قلب نظامهما الديني. ومع بداية عام 1875 عقد سكوفيلد عدة مؤتمرات حول النبوءة في الكتاب المقدس. ومع تركيزه على ما كان يعتقد أنه مخطط الله على الأرض من أجل إسرائيل، ومخطط الله في السماء من أجل

خلاص المسيحيين، رأى سكوفيلد إدخال ملاحظات تفسر نظامه حيث يمتحن الإنسان بالنسبة إلى طاعة إرادة الله التي تظهر في هذه الفترة المحددة. أما المراحل السبع فهي مميزة وواردة في النصوص، وكان يردد مراراً أنه عاماً بعد عام سوف يصل عالمنا إلى نهايته بكارثة ودمار ومأساة عالمية نهائية.

كان يقول في إنجيله: إن المسيحيين المخلصين يجب أن يرحبوا بهذه الحادثة لأنه فور أن تبدأ المعركة النهائية فإن المسيح سوف يرفعهم إلى السحاب، وإنهم سوف ينتصرون، وإنهم لن يواجهوا شيئاً من المعاناة التي تجري تحتهم[13].

نعود إلى الباحثة اللاهوتية غريس هالسل في تسجيلاتها لبعض الحوارات مع الإنجيليين المؤمنين بهرمجدون[14] يقول كلايد للكاتبة في تحديد ملامح الأيام الأخيرة:

من القديس جون سفر الرؤية نحصل على معظم المعلومات حول هذه الأيام التي نمر بها أنه يعطينا صورة دقيقة عن المعركة التي ستخاض في هذا المكان، وفي رؤياه لهذه المعركة الكبرى كتب يقول: (إن المدن تنهار وكل جزيرة تتلاشى، والجبال تدك، إنّ الله يعرف كل شيء عن المستقبل، إن 200مليون رجل من جيش الشرق سوف يتقدمون نحو الغرب لمدة عام وإن هذا الجيش سوف يمر عبر هرمجدون، وسوف يدمر معظم المناطق الآهلة في العالم قبل أن يصل إلى نهر الفرات... يواصل كلايد تفسيره إنّ الملوك والقادة سيحركون أعظم جيش في تاريخ العالم إلى هنا في مجيدو).

وحسب وجهة نظر كلايد تلك وهو أحد الملايين المؤمنين بهذه النظرية الخرافية (فإن وحشاً قد ورد ذكره في سفر الرؤية لسان جون وهو عبارة عن اتحاد قوى من عشر دول أوروبية، أو مجموعات من الأمم سوف تنهض في الأيام الأخيرة، ونحن نعيش الآن قيام هذا الاتحاد من الدول الأوروبية وهو ما يعرف

---

(13) حسين عمر حمادة، شهود يهوه ـ دار قتيبة دمشق 1990 م. ص 167.

(14) غريس هالسل، المصدر السابق ص 41.

بالوحدة الاقتصادية أو السوق الأوروبية المشتركة، الأمر الذي يؤكد أننا نعيش الأيام الأخيرة)[15].

يضيف كلايد: إن كل ما نقرؤه عما يحدث في العالم اليوم يشير بوضوح إلى أن هذه المعركة سوف تحدث قريباً جداً، وما عليك إلا أن تدرس سفر الرؤيا لتعرف أن قوى الأمم المعادية للمسيح من مختلف أنحاء الأرض سوف تقاتل ضد الملك يسوع وملائكته الرائعة، وكما نعلم الآن فإن المسيح في معركته التاريخية الأكثر دموية سوف يجتاح الملايين ويدمر أعداءه، ولإثبات ذلك ينقل كلايد عن الكتاب المقدس: (وبعد ذلك فإن الخبثاء ـ أعداء المسيح ـ سوف يظهرون، وإن الرب سوف يبتلعهم من خلال روح فمه، وسوف يدمرهم من خلال ضوء حضوره)[16] وتتساءل الباحثة: كيف يمكن أن تكون المعركة أعظم معركة تخاض؟ وكيف يمكن أن يقتل عدة ملايين هنا؟ ويمكن أن تبدأ حرب نووية في هرمجدون لتدمر العالم؟.

يجيب كلايد: إننا نقرأ في الفصلين 38 - 39 من حزقيال أنه يصف حرباً نووية قائلاً ستنهمر الأمطار وتذوب الصخور، وتتساقط النيران، وتهتز الأرض والجبال والجدران في وجه كل أنواع الإرهاب).

تتساءل غريس هالسل: هل يتصور المسيح كجنرال من خمسة نجوم يقود جيشاً؟ وهل يفسر النصوص التوراتية ليقول: إن المسيح بوصفه القائد الأعلى سوف يدمر القوى المتحالفة هذه باستعماله الأسلحة النووية.

يجيب كلايد: يمكن أن نتوقع أن المسيح سوف يوجه الضربة الأولى ويكشف عن سلاح جديد، وهذا السلاح سيكون له الآثار نفسها التي تسببها القنبلة النيوترونية، . .) ويواصل كلايد قوله: نقرأ في سفر زكريا[17] (وهذه تكون الضربة

(15) المصدر السابق ص 42.
(16) سفر الرؤيا الإصحاح الثامن: 2.
(17) الإصحاح الرابع عشر 12 - 13.

التي يضرب بها الرب كل الشعوب التي تجندوا على أورشليم، لحمهم يذوب وهم واقفون على أقدامهم، وعيونهم سوف تتآكل في مآقيها، ولسانهم يذوب في فمهم).

وتتساءل غريس: وماذا عن اليهود الذين يعيشون في إسرائيل. يجيب كلايد: إنّ ثلثي اليهود الذين يعيشون هنا سوف يقتلون، وقد ورد ذلك في زكريا (يقول الرب إن ثلثين منها يقطعان ويموتان والثلث يبقى... أقول هو شعبي وهو يقول الرب إلهي) الإصحاح الثالث عشر/ 9.

أي إن هناك حوالي 13 مليون ونصف يهودي في العالم اليوم وبذلك فإن 9 ملايين يهودي سوف يقتلون في هذه المعركة وسوف يسيل الدم بحيث إنّ الرب يشبّهُهُ بالخمر المعصور وعلى مدى 200 عام، فإن الدم سوف يصل إلى ألجمة الخيل).

ويواصل كلايد: لكن الله بعد أن يبيد ثلثي الشعب اليهودي فسوف يخلص إسرائيل، ويريد من اليهود أن ينحنوا أمام ابنه الوحيد الذي هو الرب المسيح، لا يوجد أيّ رجل أو أية امرأة تستطيع أن تمنع تحقيق إرادة الله عندما يعود المسيح إلى الأرض مرة ثانية، سينزل من السماء فوق القدس، وهكذا فإن كل التاريخ قد قرر مسبقاً من الله، وكل التاريخ يتمركز بهذه الأمة إسرائيل التي هي البؤبؤ في عين الله، وهكذا في المعركة الكبيرة الأخيرة فإن الله سوف يمسك مرة أخرى بزمام التاريخ الإنساني)[18].

وفي عام 1980 م. أجرت المؤلفة تحقيقاً حول ما يقوله الإنجيليون الأصوليون في موضوع (هرمجدون)، ووجدت أنه في عام 1970 م. حذر القس بيلي غراهام من (أن العالم يتحرك الآن بسرعة كبيرة نحو هرمجدون، وأن الجيل الحالي من الشباب قد يكون آخر جيل في التاريخ).

وفي مناسبة أخرى يقول بيلي غراهام: إن أناساً كثيرين يتساءلون عن هرمجدون وعن موقعها وقربنا منها، يواصل غراهام: إنها تقع إلى الغرب من الأردن

(18) غريس هالسل، المصدر السابق ص 44 - 45.

بين الجليل والسامرة في جبل جزريل، وعندما شاهد نابليون هذا المكان العظيم مرة قال: إن هذا المكان سيكون مسرحاً لأعظم معركة في العالم، ذلك أن الكتاب المقدس يعلمنا أن آخر أكبر حرب في التاريخ سوف تخاض في هذا المكان من العالم: الشرق الأوسط[19].

المؤلف هول ليندسي يفسر في كتابه (آخر أعظم كرة أرضية) كل التاريخ، تاريخ الشرق الأوسط والعالم كله بقوله: (إن دولة إسرائيل في الخط التاريخي لمعظم أحداث الحاضر والمستقبل.. وقبل أن يصبح اليهود أمة لم يكشف عن شيء، أما الآن وقد حدث ذلك فقد بدأ العد العكسي لحدوث المؤشرات التي تتعلق بجميع أنواع النّبوءات، ولأنه يجب أن تظهر هناك دوائر لقوى سياسية معنية، واستناداً إلى النّبوءات، فإن العالم كلّه سوف يتمركز على الشرق الأوسط خاصة على إسرائيل وخاصة في الأيام الأخيرة إن كل الأمم سوف تضطرب وسوف تصبح متورطة بما يجري هناك.. إن باستطاعتنا الآن أن نرى ذلك يتطور في هذا الوقت ويأخذ مكانه الصحيح في مجرى النبوءات تماماً كما تأخذ الأحداث اليومية مواقعها في الصحف اليومية).

تعلق مؤلفة النبوءة والسياسة بقولها: قابلت ليندسي عام 1985 م. خلال صلاة فطور الصباح على نية إسرائيل، وهو يتمتع بتفوق على كل أسلافه، وحتى على منافسيه في هذا المضمار إنه ليس مبشراً بجهنم والمصير المحتوم فقط، بل هو يفسر الرؤى الدينية بشكل حديث ومثالاً على ذلك يقول: (رأى جون في الحلم جراداً لها أذيال العقارب) يعلق ليندسي على ذلك بقوله: إن ذلك هو طائرات هليكوبتر كوبرا التي تطلق من أذيالها غاز الأعصاب.

يقول ليندسي: إن الجيل الذي ولد منذ عام 1948 م. سوف يشهد العودة الثانية للمسيح، ولكن قبل هذا علينا أن نخوض حربين الأولى ضدّ يأجوج ومأجوج، والثانية في هرمجدون، والمأساة سوف تبدأ هكذا كل العرب بالتحالف مع السوفيات سوف يهاجمون إسرائيل).

---

(19) بطرس عبد الملك وآخرون ـ قاموس الكتاب المقدس: عن مجلس الكنائس العالمي ـ بيروت ص 999.

وفي كتابه (العالم الجديد القادم) يكتب ليندسي قائلاً (فكروا في ما لا يقل عن 200 مليون جندي من الشرق، مع ملايين أخرى من قوات الغرب، يقودها المسيح من الإمبراطورية الرومانية المستحدثة (أوروبا الغربية) إن عيسى المسيح سوف يضرب أولاً أولئك الذين دنسوا مدينته القدس ثم يضرب الجيوش المحتشدة في هرمجدون، فلا غرابة أن يرتفع الدم إلى مستوى ألجمة الخيل، مسافة 200 ميل من القدس، وهذا الوادي سوف يملأ بالأدوات الحربية والحيوانات وجثث الرجال والدماء).

ويكتب ليندسي أيضاً: (إنّ الأمر يبدو كأنه لا يصدق أن العقل البشري لا يستطيع أن يستوعب مثل هذه اللا إنسانية من الإنسان ومع ذلك فإن الله يمكن طبيعة الإنسان من تحقيق ذاتها في ذلك اليوم)[20].

وهكذا، من خلال قراءة ليندسي، يفتقد تماماً لحالة الحزن التي تملكت القديس أوغسطين، وحالة البكاء في وجه العرب، كما قدمت في (مدينة الله)، إن ليندسي لا يبدو عليه الحزن عندما يعلم أن كل مدينة في العالم سيتم تدميرها في الحرب النووية الأخيرة (وهكذا عندما تصل الحرب الكبرى إلى هذا المستوى بحيث يكون كل شخص تقريباً قد قتل يحين ساعة اللحظة الأخيرة العظيمة، فينقذ المسيح الإنسانية من الاندثار الكامل، وفي هذه الساعة سيتحول اليهود الذين ينجون من الذبح إلى المسيحية).

وإنه سيبقى وفق هذه النظرية الخرافة فقط 144 ألف يهودي على قيد الحياة بعد معركة هرمجدون، وسينحني كل واحد منهم الرجل والمرأة والطفل أمام المسيح.

يختم ليندس تفسيراته تلك بقولته (تصوروا أنهم سيصحبون 144 ألف يهودي مثل بيلي غراهام أطلق العنان لهم فوراً)[21].

---

(20) ج.ف. رذفورد: هرمجدون أعظم المعارك قاطبة، طبع جمعية تلاميذ التوراة وبرج المراقبة اليهودي - نيويورك 1978 م ص 5.

(21) المصدر السابق ص 7.

أما (جيري فولويل) فهو يفضل الحديث عن هـرمجدون عن أي مـوضوع آخر، ففي الثاني من ديسمبر 1984 م. بدأ قداسه بتلاوة الإصحاح 16 - 16 من سفر الرؤيا الذي يذكر فيه هرمجدون للمرة الأولى والأخيرة ثم قال: (إن الكلمة تثير الهلع في نفوس الناس، وسيكون هناك احتكاك أخير وبعد ذلك فـإن الله يزيـل الكواكب. . .

إن النص يخبرنا بأن الله سوف يدمر هذه الأرض والسماء[22].

يضيف فولويل: خلال مأساة هرمجدون سيتحرك عدو المسيح نحو الشرق الأوسط ويضع تمثالاً لنفسه في المعبد اليهودي قدس الأقداس، ويطلب من العالم كله أن يعبدوه كإله. . وينقل فولويل عن إصحاح زكـريا الإصحـاح الثاني عشـر 11 - 12 والإصحاح السادس عشر/ 16 من سفر الرؤيا.

(إن مساحة معركة هرمجدون سوف تمتد من مجيدو في الشمال إلى أيدوم في الجنوب مسافة حوالي 200 ميل، وتصل إلى البحر المتوسط في الغرب وإلى تلال موهاب في الشرق مسافة 100 ميل تقريباً وأن سهول جزريل والنقطة المركزية للمنطقة كلها ستكون مدينة القدس استناداً إلى سفر زكريا الإصحاح الرابع عشر 1 - 2.

وفي تسجيلات (بحيرءى فولويل) يدرس فيها النبوءات التوراتية الإنجلية يقول: (وهكذا ترون أن هرمجدون هي حقيقة مركبة، ولكن نشكر الله أنها ستكون نهاية أيام العامة، ولأنها بعد ذلك سوف تعد المسرح لتقديم الملك الرب المسيح بقوة وعظمة. . . إن كل المبشرين بالكتاب المقدس يتوقعون العودة الحتمية للإله وأنا أصدق نفسي بأننا جزء من جيل النهاية الأخير، الذي لن يغادر قبل أن يأتي المسيح).

يقول فولويل أيضاً في تسجيلاتـه: (على الرغم من الآمـال الورديـة وغير الواقعية تماماً التي أبدتها حكوماتنا حول اتفاقية (كامب ديفيد) بين مصر وإسرائيل،

(22) سفر الرؤيا: الإصحاح العشرون 11 والإصحاح الواحد والعشرون 1.

فإن هذه الاتفاقية لن تدوم، إننا نصلي من أجل السلام في القدس.. إننا نحترم احتراماً كبيراً رئيس حكومة إسرائيل ورئيس جمهورية مصر، . . . إنهما من الرجال الكبار بلا شك، وهما يريدان السلام، ولكن أنت وأنا نعرف أنه لن يكون هناك سلام حقيقي في الشرق الأوسط إلى أن يأتي يوم يجلس فيه الإله المسيح على عرش داود في القدس. إنّ هذا اليوم مقبل وستكون أنت وأنا جزءاً منه، ولكن حتى ذلك الوقت لن يكون هناك سلام على هذه الأرض حتى يعود أمير السلام ومخلصنا بعد هرمجدون).

لقد كانت هرمجدون في عقل فولويل بشكل دائم، إذ عندما يسجل مقابلة صحفية في الرابع من مارس 1981 م. في صحيفة لوس أنجلوس تايمز، أجراها معه الصحفي روبرت شير قال: إننا نعتقد أننا نعيش في الأيام الأخيرة التي تسبق مجيء الرب، إن معظمنا يؤمن بالعودة الحتمية للإله المسيح، سأله شير: هل تعني بكلمة حتمية سنة أو أكثر.

قال فولويل: لقد حذرنا الرب من تحديد تواريخ وقال الإله: لا أحد يعرف اليوم ولا الساعة، أنا لا أعرف ولكن لا أعتقد أن الوقت طويل، إننا واصلون، وإن كل التاريخ يصل إلى الذروة، وأنا لا أعتقد أنه بقي أمامنا 50 سنة أخرى إنني لا أعتقد أن أطفالي سيعيشون حياتهم الكاملة[23].

وهكذا فإن الزعماء التدبيريين أقطاب الكنيسة المرئية يعملون على نشر نظرية هرمجدون بين الأغنياء والفقراء المشهورين والمغمورين بين أباطرة النفط وتجار الأسلحة. وتشير الدراسات والمسوح الاجتماعية الإحصائية[24] إلى أن 39% من الشعب الأمريكي يعتقد بتدمير الأرض بهرمجدون نووياً وأن 61 مليوناً من الأمريكيين يستمعون بانتظام إلى الوعاظ الذين يؤكدون أنهم لن يستطيعوا عمل شيء لمنع الحرب، بل إن إحدى محطات التلفزيون الأميريكة التابعة لشركة

---

(23) غريس هالسل: مصدر سابق ص 58.

(24) غريس هالسل: الفكر التوراتي والحرب النووية، ترجمة عبد الهادي عبده دار الكندي ـ دمشق 1988 م. ص 19 - 25.

الإذاعة المسيحية (سي بي ان) والعاملة في جنوب لبنان تقدم أخبارها المرئية من المنظور الهرمجدوني.

ومن بين الآلاف الأربعة من الأصوليين الإنجيليين، الذين يحضرون سنوياً مؤتمرات الإذاعتين الدينية والوطنية، هناك ما يقارب ثلاثة آلاف (تدبيري) يؤمنون أن المذبحة والمعرفة في هرمجدون هي القادرة فحسب على إعادة المسيح المنتظر إلى الأرض.

وتنشر هذه الآراء من ألف وأربعمائة محطة دينية في أمريكا، كما أن غالبية الآلاف الثمانين من القسيسين الذين يذيعون من أكثر من أربعمائة محطة إذاعية هم من التدبيريين، بل إن معظم مدارس الإنجيل في الولايات المتحدة الأمريكية تعلِّم مبادىء الأصولية التدبيرية، ولاهوت هرمجدون، كما أن هناك مائة ألف طالب يدرسون في هذه المدارس الإنجيلية، يؤمنون بهرمجدون وسيخرجون إلى العالم ويصبحون قساوسة مبشرين بهذه العقيدة.

نشير في هذه الدراسة إلى أن بعض ما قام به الأقطاب التدبيريون لخدمة قضيتهم (هرمجدون) في 9 يونيو 1982 م. وبعد ثلاثة أيام من بدء الغزو الصهيوني العنصري لأراضي لبنان شرح بات روبرتسون الذي يستضيف عرضاً كلامياً يومياً لمدة تسعين دقيقة من خلال برنامجه التلفزيوني بنادي السبعمائة، الذي يصل إلى أكثر من 16 مليون عائلة أي إلى 19% من مجموع المشاهدين الأمريكيين، شرح أهوال معركة هرمجدون الوشيكة، حتى إنه أعاد النبوءة التي أعلنها في يناير 82 م التي أكد فيها أن حساب العالم سيحل في خريف 1982 م. وليوضح بات روبرتسون نبوءته، ذهب إلى السبورة تتبعه آلة التصوير ليحدد موضع دول الشرق الأوسط على الخريطة، معيداً صياغة نبوءة حزقيال بقوله: في العصور القادمة عندما تتم إعادة تجميع إسرائيل من الأمم، سأتسبب في حدوث شيء ما، هذا الشيء هو أنني سأضع الكلابات في أفواه التحالف الذي سيقوده شخص والدول التي ستكون معه هي بيت توغارما (يقصد أرمينيا) وبوت يقصد (ليبيا)، وروسن يقصد الحبشة، ونحوم يقصد (اليمن الجنوبية) وفارس يقصد (إيران).

وتابع روبرتسون قائلاً: كل شيء جاهز، ويمكن حدوثه في أي وقت، ومن المؤكد أن شيئاً كهذا سيحدث بحلول خريف 1982 م. وبهذا تتحقق نبوءة حزقيال[25].

ويضيف روبرتسون: إن الولايات المتحدة الأميركية موجودة في نص حزقيال، وإننا ننتظر المعركة النهائية المحتومة. ولقد حذا حذو روبرتسون العديد من الإذاعيين الذين يبشرون بلاهوت هرمجدون في الإذاعة والتلفزيون، وهذا التبشير يتضمن أن الرب كان يعلم منذ البداية أننا الأحياء اليوم سندمر كوكب الأرض[26].

والسؤال الذي يطرح نفسه أمام وقائع كهذه هو: ما علاقة هذه الرؤى والمفاهيم الدينية بالوطن العربي، طالما أن الأمر، كما يعتقد البعض، متعلق بالمعتقدات الخاصة للشعب الأمريكي وما الضرر اللاحق بالعرب عموماً؟.

والإجابة هي التي تعطينا الأسباب الحقيقة التي كانت وراء عداء هذه المؤسسات للعرب والمسلمين، وتأزم العلاقة بين ليبيا والدول الغربية، كذلك كل ما يدور من أحداث في منطقة الشرق الأوسط والعالم الثالث.

إذ ليست هذه الرؤى والمعتقدات منفصلة عن الواقع السياسي في المنطقة العربية وقضاياها الأساسية وتحديداً في تأثير هذه التيارات الأصولية فى العلاقة بالغرب، وبالتالي قضية الصراع العربي الصهيوني.

نقول: إنّ هذا التيار الأصولي المسيحي الذي يمكن وصفه بالمسيحية الصهيونية، أو الاختراق الصهيوني للمسيحية قد نقل معتقداته من حيز الإيمان إلى حيز العمل بفعل هذا الإيمان؛ أي إن هذا التيار على تعدد منظماته يشكل أداة ضغط لمصلحة إسرائيل داخل الولايات المتحدة الأمريكية، والانطباع السائد أن لإسرائيل مجموعات ضغط كبيرة داخل أمريكا، لكن بروز هذا التيار الأصولي

---

(25) غريس هالسل، الفكر التوراتي والحرب النووية ص 24 - 25.

(26) حسين عمر حمادة، المرجع السابق ص 170.

بماله من منظمات ومؤسسات يوضح أن لإسرائيل مجموعات وقوى ضاغطة داخل أمريكا المستقلة عن المخطط الصهيوني، لتشكل بحد ذاتها مجموعة مرادفة داخل البنية الأمريكية المسيحية، وأهم هذه الجماعات المسيحية الأصولية[27]: -

أولاً: السفارة المسيحية الدولية: وهي هيئة غير كنسية مركزها القدس تأسست في 30 سبتمبر 1980 م. تتبنى الآراء المتطرفة التي تدعو إلى أن دولة إسرائيل هي علامة بارزة لقرب مجيء المسيح، وتدعو العالم الغربي لمساندة إسرائيل، لها نشاطاتها ومؤتمراتها في هذا الاتجاه، وقد اختصر مؤسس السفارة ومديرها الهولندي (جان فان ديرهوفين) أهدافها بقوله: إننا صهاينة أكثر من الإسرائيليين أنفسهم وإن القدس هي المدينة الوحيدة التي تحظى باهتمام الله وإن الله قد أعطى هذه الأرض لإسرائيل إلى الأبد.

ثانياً: المائدة المستديرة الدينية: تأسست عام 1979 م. من قيادات مسيحية أصولية على رأسهم جيري فوليويل زعيم المنظمة الأخلاقية، أهدافها ترتكز على تنظيم لقاءات بين القيادات السياسية والقيادات الأصولية الإنجيلية وعقدت ندواتها التي كانت ترتكز على تثبيت أسس التعاون بين إسرائيل وأمريكا وحضر رونالد ريغان الرئيس الأمريكي السابق معظم تلك الندوات.

ثالثاً: مؤسسة جبل المعبد: وتركز أهدافها على إنشاء المعبد في القدس، ومقرها لوس أنجلوس، وقد تفرعت منها عدة لجان وأندية تعمل للهدف ذاته.

رابعاً: مؤتمر القيادة المسيحية الوطنية لأجل إسرائيل: التقت في هذا المؤتمر كل المنظمات الأصولية المسيحية المؤيدة لإسرائيل، وقد بدأ المؤتمر أعماله سنة 1980 م. هذا المؤتمر كان قد نظم مظاهرات تأييد لغزو لبنان عام 1982 م.

خامساً: مسيحيون متحدون من أجل إسرائيل: تأسست عام 1975 م. بهدف تعزيز الموقف الصهيوني المسيحي حسب إعلانها، وقد أسسها القس (ديفيد

---

(27) القس أكرم لمعي، مرجع سابق ص 80.

لويس)، وتتولى جمع التبرعات لإسرائيل.

سادساً: **المصرف المسيحي الأمريكي لأجل إسرائيل**: يمول هذا المصرف عمليات شراء الأراضي، وبناء المؤسسات التي تُسْهِم في تهويد الأرض العربية المحتلة.

والجدير بالإشارة هنا إلى أن أخطر ما يترتب على وجود هذا التيار الأصولي ليس في معتقداته وفي نشاطاته عبر الجمعيات والأندية ومنظمات الضغط، بل في نجاحه في اختراق أعلى قمة الهرم في السلطة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية وتحديداً منصب رئاسة الجمهورية.

فقد قدم مدير مركز الأبحاث في العهد المسيحي في نيويورك وهو اندرو لانغ دراسة معمقة عن أثر التدبيريين في شخصيات هامة، منها ريغان، وعن تأثير لاهوت هرمجدون في معتقداته ونشاطاته السياسية، وأكد في هذه الدراسة على أن ريغان من المؤمنين بقوة بالتدبيرية، ومن المناصرين لها والداعمين لرموزها، وفي عام 1984 م، عقد هذا المعهد مؤتمراً صحفياً حول موضوع ريغان هرمجدون احتلت وقائعة العناوين الرئيسة في الصحف الكبرى في الولايات المتحدة[28].

وفي كتابه (ريغن من الداخل والخارج) 1984 م. كتب بوب سلوس المدير التنفيذي بالمحطة الإذاعية المسيحية يشير إلى تأثر ريغان بالاتجاه الإنجيلي الأصولي منذ بدايات تكوينه، من خلال تأثير والدته في كل شؤون حياته قد كانت تؤمن بالخلاص وبالمسيح وفق الاتجاهات الأصولية.

وفي عام 1986 م. نشر الكاتب (وليم روس) مقالاً بعنوان (الحياة المسيحية)، نقل فيها عن ريغان قوله: إنه خلال إقامة قصيرة في المستشفى زاره صديقه لاعب الكرة الأمريكية السابق (دون مومو) يرافقه المبشر الإنجيلي بيل غراهم، وروى ريغان القصة الآتية: (دخلنا في الحديث حول النبوءات المتعلقة بالمجيء الثاني للمسيح وإمكانية تحقيقها، خاصة في هذا الوقت، أخبرني غراهام

(28) غريس هالسل، الفكر التوراتي والحرب النووية ص 85.

كيف أن قادة العالم الذين هم طلاب الكتاب المقدس، وغيرهم من الذين درسوا الكتاب المقدس، وصلوا أيضاً إلى الاستنتاج بأنه لم يسبق في التاريخ أن تحقق هذا العدد من النبوءات من مثل هذا الوقت القصير نسبياً[29].

في 20 سبتمبر 1970 م. وخلال حملة ريغان الانتخابية للولاية الثانية زاره في منزله عدد من الأصدقاء بينهم المغني الشهير هات بون وزوجته واثنان من ذوي النفوذ والشهرة في الكنيسة الإنجيلية، هما جورج أوتيس وهيرالد بريدسون، وخلال الزيارة جرى حديث طويل عن النبوءات ومؤشرات نهاية الزمن، بما في ذلك ما وصفه أوتيس بريدسون بأنه (تدفق روح القدس).

في 29 يونيو 1971 م. طلب ريغان من بيلي غراهام أن يلقي خطاباً في مجلس التشريع في كاليفورنيا. في هذا الخطاب أعلن غراهام أن البديل الوحيد لمآسي العالم هي الخطة الواردة في الكتاب المقدس، حيث يقول: إن الإنسان سوف ينتقل من مشكلة إلى أخرى، ومن محاكمة ولكنه سيأتي يوم يتدخل فيه الله في تاريخ الإنسان ويأتي المسيح.

وفي اليوم نفسه أقام ريغان حفل غداء على شرف غراهام، حضره كبار الموظفين والوزراء، كما حضره مدير مكتب غراهام: (والت هانسون).. وذكر هانسون لإذاعة نيويورك أنه خلال الغداء بدأ غراهام وريغان يتحدثان عن المجيء الثاني للرب، حيث سأل ريغان غراهام: هل تعتقد أن يسوع المسيح سيأتي في سرعة؟ وما هي مؤشرات قدومه؟ ورد غراهام أن المؤشر هو أن المسيح يقف خلف الباب وسيأتي في أي وقت[30].

في العام نفسه قرأ ريغان عدة كتب مشهورة عن موضوع هرمجدون، من بينها كتاب ليندسي (آخر أعظم كرة أرضية)، الذي كان موضع نقاش متعدد في تلك السنة، كما قال المستشار القانوني للحاكم (جيرالد إلينغود) في حديثه إلى إذاعة

(29) المرجع السابق ص 80.

(30) صحيفة الشرق اللبنانية العدد 10520 الأربعاء 16 مايو 1984 م. ص 7 مترجم عن صحيفة الغرديان البريطانية.

نيـويورك: إن إلينغـود هو أحـد المؤمنين بشدة، ومن المعجبين إلى أقصى حـد بإسرائيل، بما في ذلك، الإيمان بضرورة المعركة النهائية، وكان ينـاقش ريغان بشأن النبوءات الإنجيلية.

وظهرت مؤشرات عديدة في العام نفسه 1971 م تشيـر إلى أن ريغان كـان مصدقاً لأيديولوجية هرمجدون، فقد تحدث مراراً عن هرمجدون نووية قادمة بقوله: إن جميع النبوءات التي يجب أن تتحقق قبل هرمجدون قد مرت. . وإن كل شيء يأخذ مكانه، لن يطول الوقت، إلا أن حزقيال يقول: إن النار والحجارة المشتعلة سوف تمطر على أعداء شعب الله إن ذلك يجب أن يعني أنهم سـوف يدمـرون بالسِّلاح النووي.

وخلال الحملة الانتخابية للرئاسـة في عام 1980 م[31] كـان ريغان يـواصل الحديث دوماً عن هرمجدون، فقد قال للإنجيلي بيكر في مقابلة تلفزيونية أجراها معه، إننا قد نكون الجيل الذي سيشهـد هرمجـدون. ويقول المؤلف الأصـولي المسيحي دوغ ويل إنه سمع ريغان في حملته تلك يردد مراراً أن نهاية العالم قد تكون في متناول يدنا في هرمجدون).

في عام 1983 م. رتب ريغان لجيري فولويل حضور اجتماع مجلس الأمن القومي، ليستمع إلى الملخصات التي تقدم، وليناقش كبار المسؤولين الأمريكيين في احتمال حرب نووية.

وفي أكتوبر من العام نفسه كشف ريغان أن هرمجدون لا تزال تشغل باله، فقد اتصل هاتفياً (بتوم داين) من لجنة العلاقات العامة الأمريكية الإسرائيلية ـ وهي أكثر المنظمات المؤيدة لإسرائيل قوة ـ وذلك ليوجه له الشكر على جهوده لإقناع الكونغرس بإعطاء ريغان تفويضاً بالاحتفاظ بمشاة البحرية الأمريكية في لبنان لمدة ثمانية عشر شهراً، وذكر ريغان لداين: (إنك تعلم بأنني أعود دائماً إلى أنبيائكم في

---

(31) باسم صلاحي الدين ناخب أمريكي متطرف، النهار العربي والدولي العدد 182 الاثنين 27 نوفمـبر 1980 م. 38.

العهد القديم، وإلى العلاقات التي تنذر بالمعركة الفاصلة الكبرى هـرمجدون، وهل سيشهدها جيلنا الحاليّ لأنها تصف الـزمن الذي نعيشـه). وعندمـا نشرت صحيفة (الجيرو زليم بوست) الصهيونية أقوال ريغان تلك أجرى صحفيان من مجلة (بيبول) العبرية حديثاً مع ريغان جاء فيه:

قالت الصحيفة: إنك ذكرت أن هذا الجيل سيشهد هرمجدون وإن الكثير من تـنبؤات التوراة تقع حالياً فهل تعتقد ذلك حقاً؟ قال ريغـان: (لقد تحـدثت مع المحيطين بي من رجال الدين وأكدوا أنه لم يكن هناك زمن وقعت فيـه تنبؤات متعددة معاً مثل الآن، وأعتقد أنه عندما يأتي الوقت فإن الجيل الموجود سوف يفعل ما يعتقد أنه الحق).

وريغان كان يعني ـ حسبما تقول التقارير والتحليلات ـ بعبارة عندما يـأتي الوقت ـ وقت حدوث هرمجدون.

وكان، بوصفه الرئيس والقائد الأعلى للقوات العسكرية، يؤكد ما يريد أن يقوم في خدمة معتقداته المعلنة تلك؛ حيث بدأ يعلن أن عدوه اللدود هي ليبيا، إذ حسب رواية جيمس ميلز الرئيس المؤقت السابق لمجلس الشيوخ في كليفورنيا، كان ريغان يكره ليبيا لكونها أحد أعداء إسرائيل الذين تذكرهم نبوءات التـوراة، وبالتالي فهي العدو الأول والمتبقي واللدود، إذ يروي ميلز في مجلة سان دياغو عدد أغسطس 1985 م. الحادثة التالية: ـ

(كانت تلك السنة الأولى في الولاية الثانية من حكم ريغان وكانت السنـة الأولى التي ينتخب فيها ميلز رئيساً لمجلس الشيوخ، كان الاثنان يجلسان جنباً إلى جنب في مأدبة أقيمت في سكنرامنتو على شرف ميلز وفي أثناء الاحتفال سأل ريغان ميلز بصورة غير متوقعة تماماً ـ كما يروي ميلز ـ إذا كان قد قرأ الفصل 38 - 39 من حزقيال، أكد ميلز أنه قد ترعرع في بيت مؤمن بالكتاب المقدس، وأنه قرأ وناقش المقاطع من حزقيال التي تتحدث عن يأجوج ومأجوج كما قرأ مراجع أخرى عن نهاية الزمن في الفصل 16و 19 من سفر الرؤيا.

قال ريغان: إن حزقيال رأى في العهد القديم المذبحة التي ستدمر عصرنا ثم تحدث ريغان بتركيز لاهب عن (ليبيا) على حد تعبير ميلز، وذلك لتحولها إلى قلعة محاربة، وأصر إن في ذلك إشارة إلى أن يوم هرمجدون ليس بعيداً.

وبعد ثمانية شهور فقط من هذا الحديث أشار ميلز في مقالته إلى أن ريغان كان سعيداً جداً بما يرى ما يبدو أنه تحقيق لنبوءة متعلقة بالمسيح)[33].

ليس هناك ما نضيف، إلا أن القول بأن تأثير الجماعات الأصولية الإنجيلية وأتباع الكنيسة التدبيرية مازال مستمراً على الحكومة الأمريكية في عهد رئاسة جورج بوش، بل حتى عندما كان نائباً للرئيس، إذ في 25 يناير 1986 أقام فولويل حفل غداء في مدينة واشنطون على شرف نائب الرئيس أخبر فولويل ضيوفه الخمسين الذين حضروا الغداء أن بوش سيكون أفضل رئيس في عام 1988، لأنه سيحقق ما لم يتحقق من نبوءة الكتاب المقدس.

وفي عهد رئاسته تقول التقارير: إنه ليلة الثلاثاء 15 يناير 1991. موعد نهاية الإنذار للعراق كانت ليلة مميزة في البيت الأبيض، الرئيس جورج بوش تعمد أن يكون يومها هادئاً تمشى قليلاً في الحديقة وأمضى ساعات يومه بالتأمل مكتفياً بقراءة بعض التقارير، وامتنع عن مقابلة حتى المستشارين والأعوان.. ولكن الرئيس بوش استقبل مساءً في منزله الرئاسيّ، وبحضور زوجته، القس الإنجيلي التدبيري (بيلي غراهام)، حيث كانت خلوة بينهم أنهاها الرئيس بوش بأن دخل إلى مكتبه ليوقع قرار الحرب على العراق...

وذاك وحده يكفي لاستيعاب الأبعاد الحقيقية للمخططات الأمريكية وسياستها من أجل السيطرة على مواقع عديدة في العالم ويؤكد مدى سيطرة البعد الديني على خارطة الأحداث الدولية.

---

(33) للمزيد في هذا الموضوع انظر:

1 ـ رونالد ريغان والحكايات الخرافية عن هرمجدون ص 171 من كتاب شهود يهوه.

2 ـ ريغان والتسلح من أجل هرمجدون ص 59 كتاب النبوءة والسياسة.

المراجع

1 ـ شفيق مقار ـ قراءة سياسية للتوراة ـ دار رياض الريس ـ لندن 1991 م.

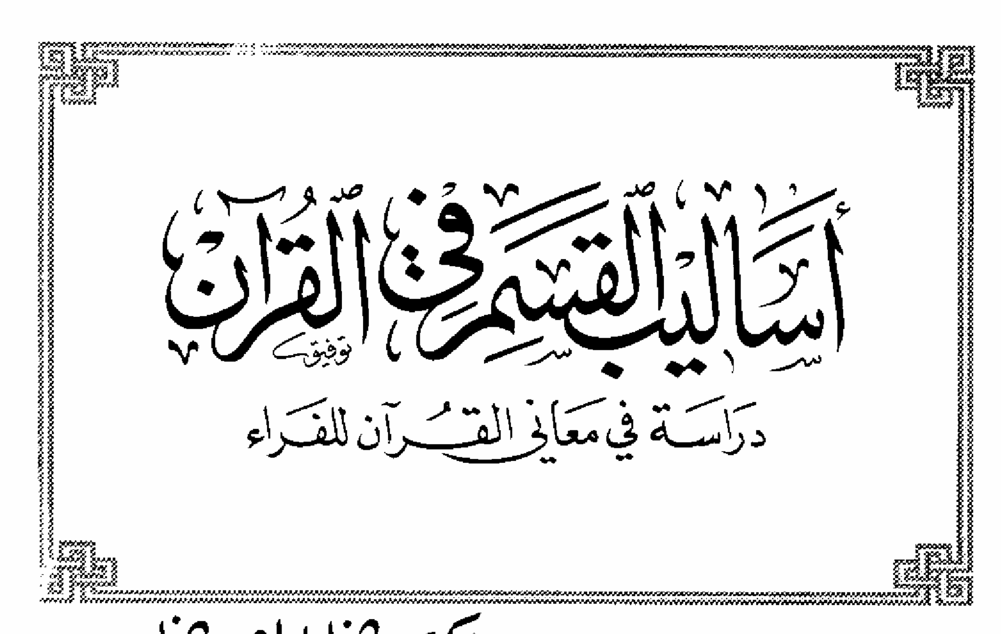
2 ـ رسالة سبينوزا في اللاهوت والسياسة.

3 ـ شفيق مقار، السحر في التوراة والعهد القديم، دار رياض الريس ـ لندن 91 م.

4 ـ كمال الصليبي، التوراة جاءت من جزيرة العرب.

5 ـ يوسف الحسن: البعد الديني في السياسة الأمريكية، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت.

6 ـ محمد السماك الأصولية الإنجيلية أو الصهيونية المسيحة والموقف الأمريكي، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا 1991 م.



الدكتور كاظم إبراهيم كاظم
جامعة الفاتح - كلية التربية - الجماهيرية العظمى

لقد تعددت الدراسات التي اهتمت بكتاب معاني القرآن للفراء وكان آخر ما وقفنا عليه، هي «دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء» للأستاذ المختار أحمد ديره. وقد حاول من خلالها أن يسلط الضوء على المدرسة الكوفية وتصورها للدرس النحوي، وقد نهج في بحثه أسلوباً اتّسم بعرض كثير من مسائل النحو معتمداً فيها معاني القرآن، ومصادر أخرى.

كما نال هذا الكتاب اهتمامنا لأن مؤلفه يمثّل أحد أعمدة المدرسة الكوفية، التي تسعى إلى الكشف عن رؤيتها للنحو من خلال الكتاب المتقدم دون غيره من الكتب الأخرى، التي نسبت إلى هذه المدرسة آراء نحوية ثبت خلافها في الدراسات الحديثة، فجاء هذا البحث الذي يُعَدُّ الخامس من البحوث التي قدمناها في هذا الكتاب، وقد اتّسم منهجنا فيها كلها عن غيرها من الدراسات الأخرى بمعالجة الموضوع الواحد، وذلك بالوقوف على ما جاء به الفراء، وعرضه بأسلوب

موضوعي يتسم بالتحليل والتوضيح والكشف عن قضـاياه النحـوية بحيث يمكن الرجوع إليها على أنها موضوعات نحوية كغيرها من أبواب النحو.

وكان القَسَمُ موضوع هذا البحث. إذ نال اهتمام الفراء، فاتسعت رؤيته له، حتى نجده قد ضم إليه أفعالاً لا تتضمن القسم في لفظها، وقد ضمنها الفراء هذا المعنى، لإقران معمولها باللام التي تفيد التوكيد، كما أجازه أيضاً في الأفعال التي تفيد معنى القول والظن واليقين، إذا ما عُلقت الأخيرة عن العمل وهناك أساليب أخرى تضمنتها قضايا نحوية.

ولم يقف الفراء عند هذا الحد، وإنما انصرف إلى بيان القسم الذي هو لغو، والقسم الشرعي، وما يترتب على كل منهما من خلال ما جاء به في قوله تعالى: **﴿لا يؤاخذكم الله باللغوِ في أيمانكم﴾** [سورة البقرة/225]. حيث قال فيه قولان: يقال: هو مما جرى في الكلام من قولهم: لا والله وبلى والله. والقول الآخر: الأيمان أربع فيمينان فيهما الكفارة والاستغفار وهو قولك والله لا أفعـلُ ثم تفعلُ، ووالله لأفعلنَّ ثم لا تفعلُ.

ففي هـاتين الكفارة والاستغفـار لأنَّ الفعل فيهمـا مستقبل. واللتـان فيهما الاستغفار ولا كفارة فيهما قولك: والله ما فعلتُ وقد فعلت وقولك والله لقد فعلت، ولم تفعل فيقال: هاتان لَغْو، إذ لم تكن فيهما كفارة [1].

يشير النص إلى أنَّ القسم إنْ كان على شيء قد مضى مخالف لحقيقته يُعد لغواً، ويترتب عليه الاستغفار، ولا تجب الكفـارة وإذا كان على شيء مستقبـل مخالف لحقيقته تجب الكفارة والاستغفار، ويضم إلى اللغو قول من قال: لا والله وبلى والله.

هذا وإن ما جاء به الفراء في النص المتقدم يدفعنا إلى القول بأنَّ الأنماط التي سنقف عليها في القسم لا تمثل القسم الشرعي الذي يترتّب عليه الكفارة أو الاستغفار أو هما معاً سوى ما تضمنه القسم بالفعل الذي يفيد القسم بلفظه ومعناه،

---

(1) الفراء 144/1.

وتفسر الأنماط الأخرى بأنها تفيد توكيد المخبر عنه المتمثل بمعمولها. هذا الفراء قد استخدم أكثر من مصطلح على القسم نشير إليها لأهمية الموضوع. وهي «القسم واليمين والحِلْف والأيمان»[2].

أنماط القسم

لم تحكم الفراءَ في معالجته القسم قاعدة نحوية ينطلق منها في تعريف ما هو قسم، وإنما كان يحكمه في معالجته النص القرآني ما يمليه عليه حسُّه اللغويّ، والذوقُ السليم، اللذان يدفعانه إلى أن يضم إلى القسم أنماطاً لم تشتهر في كونها من القسم، ومن استقرائنا لها وجدنا أنها تنحصر في أنماط أربعة هي القسم بالجملة الفعلية، والقسم بالمصدر، والقسم بالجملة الاسمية، والقسم بالحرف غير العامل.

النمط الأول: «القسم بالجملة الفعلية»

هناك ضربان من الأفعال يقع بهما القسم، يختلف أحدهما عن الآخر في أسلوبه وشروطه وهو مما يدعو إلى الفصل بينهما، ومعالجة كل منهما منفرداً عن الآخر، لتتضح صورة كل منهما، وما عليه من شروط، ومعرفة ما يلزم تحقيقه إذا ما أفاد القسم.

الضرب الأول: «القسم بالفعل الصريح»

ويقصد به الفعل الذي يفيد القسم صراحة. ويمثل هذا النمط حقيقة القسم في لغتنا العربية، وتتوقف عليه كثير من الموجبات العقيدية، وما يترتب عليها من أحكام، وتحققه يتم في شروط [3] وإنّ له من القضايا النحوية ما انفرد بها عن غيره من أنماط القسم.

---

(2) انظر الفراء 54/1، 66/1، 144/1، 187/2.

(3) ذكر ابن خالويه أن القسم يحتاج إلى سبعة أشياء، هي: حرف القسم، والمقْسَم بـه، والمقسم عليه والمقسم عنده. وزمان القسم. ومكانه، انظر إعراب ثلاثين سورة من القرآن. 55.

وضم القرآن الكريم آيات كثيرة يفدنَ القسم المتمثل في هذا الضرب. وإذا أردنا أن نحصر الأفعال التي ورد فيها، فتكاد تكون محصورة في فعلين هما «أقسم» و «حَلَفَ» الأول منهما ثلاثي مزيد بالهمزة، التي أخرجته من كونه متعدياً بنفسه إلى متعدياً بأحد أحرف جر سنذكرها، وقد ورد القسم به في القرآن في تسع عشرة آية على صيغةَ «أَفْعَلَ»، وفي آية واحدة على صيغة «فاعل» هي قوله تعالى ﴿**وقاسمهُمَا إني لكما لمن الناصحين**﴾ [سورة الأعراف/21]. ويفيد «فاعل» فيها موالاة الشيطان للقسم. وليس فيه معنى المشاركة من آدم وحواء عليهما السلام له[4].

وهناك آية أخرى ورد فيها القسم على صيغة «تفاعـل»، وهي قولـه تعالى ﴿**قالوا تقاسمُوا بالله لَنُبَيِّتَنَّهُ وأهلَه**﴾ [سورة النمل/49]، ويفيد «التفاعل» فيها التشريك بينهم[5]. ونشيـر إلى أن الفـراء نص على أنـه يفيـد معنى «فعلوا» ويـريـد بـه المشاركة[6].

أما الفعل «حلف» فهو ثلاثي مجرد مفتوح العين متعد بما يتعدى به الفعل «أقسم» في هذا الباب، وقد ورد في القرآن الكريم في الصيغة نفسها في ثلاث عشرة آية. وتعرض له الفراء من خلال ما يمكن أن يكون عليـه جواب القسم، وأشار إلى جواز إفـادته معنى القسم في صيغـة «استفعَلَ» في نحـو: استحلفتُ عبد اللّه لتقومنَّ واستحلفتُه لأقومَنَّ وأجاز في الأخير أن يفيد معنى الأمر على تقدير: احلِفْ لأَقُومَنَّ[7].

وحقيقة هذا الضرب من القسم أن دلالة الفعل تنحصر في هذا المعنى إذا تعدى بأحد أحرف جرّ ثلاثة هي الباء والتاء والواو[8] وقيل اللام[9] وهنّ جـارَّات

(4) انظر دلالة «فاعل» شذا العرف 22 - 23 وانظر الآية في الفراء 54/1 وإعراب القرآن للنحاس 604/1.

(5) انظر دلالة «تفاعل» شذا العرف 25.

(6) انظر الفراء 54/1.

(7) انظر الفراء 54/1.

(8) قد يتعدى الفعل «أقسم» بحرف جر آخر. ولا يفيد القسم، منه ما جاء به سيبويه في نحو «أقسمت عليك لَمّا فعلت» ويضم إليه ما يتضمن معناه وهو: «نشدتُك الله لَمّا فعلتَ»، ونشير إلى أن الزمخشري فسر هذا بأنه يفيد الاستعطاف، والاستشفاع بالله وهو من أسـاليب الحصر. انظر الكتـاب 105/3، =

للمُقْسَم بهِ. وهذا الوضع يدفعنا إلى معالجة هذا الضرب من خلال هذه الأحرف.

ولما كان الأمر كذلك في تأثير أكثر حروف المعاني في دلالة الفعل، وجدنا أن نشير إلى أن ما جاء في تعريف حروف المعاني بأنَّها لا تعطي معنى بنفسها، وأنَّها تكتسب دلالتها، وتتضح مقاصدها بما دخلت عليه[10] سواء أكانت هذه الحروف عاملة، أم غير عاملة فإنّ هذا التعريف قد يصح في حروف المعاني غير العاملة كلها، غير أنه لا يشمل الحروف العاملة كلها، وذلك أن منها ما تتوقف دلالتها على ما تعلقت به من عامل نحو:

أقْسمتُ بالله[11]

استعنتُ بالله.

فالباء في المثال الأول تفيد القسم، وفي الثاني تفيد الاستعانة علماً بأن المجرور بهما واحد. وهو لفظ الجلالة. فاختلاف معنى الباء في المثالين ناتج عن اختلاف ما تعلقت به. وهذا يشير إلى أثر ما تعلق به الحرف في دلالة الحرف نفسه.

وهذا التغيير الحاصل في دلالة الحرف قد نقف عليه في الفعل نفسه إذا ما تغيّر مَا تعلق به من حرف نحو:

رغبتُ في زيدٍ

رغبتُ عن زيد

= المفصل للزمخشري 72، ارتشاف الضرب لأبي حيّان 639/1، وقد أجاز «باللَّه لما فعلتَ، وإلاَّ فعلتَ» وهمع الهوامع 236/1، وانظر بحثنا «الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي 79».

(9) ذكر ابن هشام أن من معاني اللام الجارة أنها تفيد القسم والتعجب في قول الشاعر:

لله يبقى على الأيام ذو حِيدٍ   بمشمخر به الظيان والآس

انظر مغني اللبيب 283، وهو قول سيبويه، والمبرّد انظر الكتاب: 397/3، والمقتضب: 323/2.

(10) علل ابن خفاجة تسمية أدوات المعاني بالحروف في قوله: أما تسمية أهل العربية أدوات المعاني نحو «مَنْ، وقد حروفاً فإنَّهم زعموا أنهم سموها بذلك، لأنّها تأتي في أول الكلام، وآخره، فصارت كالحروف والحدود له» انظر سر الفصاحة 24.

(11) ذهب المجاشعي إلى أن الباء في: «أقسمتُ بالله» هي نفسها في «مررت بزيد» وهي عنده تفيد الإضافة، ويقصد بها الإلصاق. انظر شرح عيون الإعراب 182.

فالفعل «رغِب» في المثال الأول يفيد أنه أراده. وفي المثال الآخر يفيد أنه لم يرده[12] والذي أثر في دلالة الفعل هو التغيير الحاصل في حرف الجر الذي تعدّى به هذا الفعل.

وأحرف القسم هي جزء من حروف المعاني التي تتأثر بتغيير العامل سواء أكانت عاملة وهي الباء والتاء والواو أم غير عاملة مما سنذكره بعد.

الباء: لم يلتفت الفراء إلى الإشارة لما للباء من معنى القسم. وتعليل ذلك هو وضوح معناها إذا ما استخدمت في هذا الضرب، ونشير إلى أنها مختصة الظاهر، والمضمر من الأسماء[13].

التاء: أثبت الفراء القسم بالتاء في قوله تعالى ﴿**تالله تَفتأُ تَذْكُرُ يوسفَ**﴾ [سورة يوسف/85]. ونص على أنها محصورة في لفظ الجلالة في قوله: «العرب لا تقول: تالرحمن. ولا يجعلون مكان الواو تاء إلاّ في القسم بالله عز وجلّ»[14].

وحاول الفراء أن يؤصِّلَ استخدام التاء في القسم. فذهب إلى أنها مبدلة عن واو، وعلل هذا في قوله «وذلك أنها في أكثر الأيمان مُجرى في الكلام، فتوهموا أنَّ الواو منها، لكثرتها في الكلام، وأبدلوها تاء كما قالوا التراث، وهو من ورث، وكما قال ﴿**رُسُلنا تترىٰ**﴾ وهي من المواترة، وكما قالوا: التخمة وهي من الوخامة والتُّجاه وهي من واجهك»[15].

إذن لم تكن التاء عند الفراء أصلاً في أحرف القسم كالباء، وإنّما هي مبدلة عن الواو. ولما كان مجرى القسم بالله سبحانه وتعالى واقعاً في «الله» ابدلوا الواو

---

(12) نذكر من هذا «هُوتُ بالشيء، وهُوتُ عنه» ـ انظر شرح القصائد السبع 252 وتكلمت فيك وتكلمت عنك. انظر الفراء 32/1.

(13) ذكر ابن هشام أن الباء أصل في أحرف القسم، ولذا خصت بذكر الفعل، وجاز حذف الفعل. انظر مغني اللبيب 143، ونشير إلى أن المجاشعي قد ذكر جواز حذف الفعل. وتبقى الباء معلقة في المعنى. انظر شرح عيون الإعراب 182.

(14) الفراء 51/2.

(15) الفراء 51/2.

تاء، كما أبدلوها في موارد أخرى، صنعها النص.

الواو: وهي كالباء تفيد القسم. ويحذف الفعل الذي تتعلق به وجوباً، ونصّ الفراء على الخفض بها في قوله تعالى **﴿قالوا لنْ نُؤْثِرَك على ما جَاءَنا من البينات والذي فطرنا﴾** [سورة طه/72] قال: «ولو أرادوا بقولهم «والذي فطرنا» القسم بها، كانت خفضاً، وكان صواباً، كأنهم قالوا «لن نؤثرك والله»[16].

ونشير إلى جواز دخول النفي على فعل القسم الصريح، وقد ضمّ القرآن الكريم آياتٍ نذكر منها قوله تعالى: **﴿لا أُقسِمُ بيومِ القيامة﴾** [سورة القيامة/1] والتفت الفراء إلى هذه القضية. وحاول أن يعالجها بما يمليه عليه حسه اللغـوي، وبما يتّسق والمعنى القرآني.

وإنه قبل أن يوضح رؤيته أمام هذا النص نسب إلى كثير من النحويين أنهم يذهبون إلى أن «لا» نافية زائدة. وقد أنكر عليهم هذا القول، انطلاقاً عن أنه لا يجوز أن يُعَدَّ النفيُ المبتدأ به زائداً، وعلل المنع بعدم معرفـة الخبر الـذي فيه جحد، من الذي ليس فيه ذلك، حيث قال: «كان كثير من النحويين يقولون «لا» صلة. قال الفراء: ولا يبتدأ بجحد، ثم يجعل صلة، يراد به الطرح، لأنَّ هذا لو جاز لم يعرف خبر فيه جحد من خبر لا جحد فيه»[17].

أما قوله في هذا. فقد ذهب إلى أن «لا» جواب لمن أنكـر البعث والجنة والنار، ثم جاء القسم تأكيداً على وقوع ذلك قال: «ولكن القرآن جاء بالردّ على الذين أنكروا البعث والجنة والنار، فجاء القسم بالرد عليهم في كثير من الكلام المبتدأ منه، وغير المبتدأ. كقولك في الكلام: لا والله لا أفْعلُ ذلك، جعلوا «لا» وإنَّ رأيتها مبتدأة ردًّا لكلام قد مضى»[18].

---

(16) الفراء 187/2 وانظر 319/1 وانظر في هذه الحروف الجارة في الآيات. المصدر نفسه 382/2، 94/3، 231/3، 289/3. وانظر ما جاء فيها أي البـاء والتاء والـواو. الكتاب 496/3 والمصـدر نفسه 217/4، المقتضب 317/2 - 319، رصف المباني 176، والمصدر نفسه 171، 420.

(17) الفراء 207/3.

(18) الفراء 217/3.

وحاول أن يفرق بين القسم الذي يؤتى به جواباً على منكـر: وبين القسم الذي لم يكن كذلك بـ «لا» حيث قال: «فلو ألقيت «لا» مما ينوي به الجواب لم يكن بين اليمين التي تكون جواباً، واليمين التي تستأنف فرق. ألا ترى أنَّك تقول مبتدئاً. والله إنَّ الرسولَ لحقّ. فإذا قلت: لا والله إن الرسولَ لحقٌّ، فكأنَّك كذبت قوماً أنكروه، فهذه وجهة «لا» مع الأقسام، وجميع الأيمان في كل موضع ترى فيه «لا» مبتدأ بها وهو كثير في الكلام»[19].

ونشير إلى أن ما جاء به الفراء لا يعني ألا يتقدم الجملة المثبتة النفيُ، فقد جاز ذلك، وهي مثبتة، سواء أكان النفي واقعاً بالحرف أم بالفعل، غير أنه ينتقض بـ «إلَّا» نذكر منه قوله تعالى **﴿وما محمد إلَّا رسول﴾** [سورة آل عمران/144]، وقوله تعالى **﴿وأنْ ليس للإنسان إلَّا ما سعى﴾** [سورة النجم/39]. هذا، وإننا قد تناولنا هذه القضية في بحثنا (الصلة في القرآن الكريم)[20].

وهناك قراءة أجازها الفراء، ونسبها إلى الحسن البصري. إذ قرأها الأخير «لأقسم بيـوم القيامـة» على معنى «لاما» دخلت على القسم، وهي عنـد الفـراء صواب، وقد يكون أراد بـ «لاما» هو أن نفي النفي إثبات، وتفيـد ما تؤديـه لام التوكيد، وفسّر هذا المعنى بقول العرب: «لأحلفُ بالله ليكونَنَ كذا وكذا يجعلونه «لاماً» بغير معنى «لا»[21].

الضرب الثاني: «القسم بالفعل المتضمن معناه»

يختلف هذا الضرب من القسم عن الذي تقدّم بأنَّه يقع بأفعالٍ تدلّ على معنى «بلغني» أو «قيل لي» أو «انتهى إليَّ» أو ما يفيده معنى الظنِّ والعلم، ونضم إليها الفعل «أخذ» و «وعد» على معنى سيتضح بعداً، وشرط تحقق القسم في هذه

(19) الفراء 207/3.
(20) نشر في مجلة كلية الدعوة الإسلامية في العدد التاسع لسنة: 1992.
(21) الفراء 207/3.

الأفعال أن يكون ما أفادت معه القسم قد تصدرت بما يجاب به القسم، وغالباً ما يكون المتصدر بهذا معمولاً للفعل.

وما وقفنا عليه في هذا الضرب وجدنا أن الفراء قد أجازه في الأفعال المتضمنة المعاني المتقدمة عاملة كانت أم معلقة عن العمل، سوى الفعل «أخذ» و «وعد». واستطعنا أن نحصر إجازته في الأفعال العاملة إذا كان الفعل قد وُصِل بـ «أن» سواء كانت مصدرية ناصبة للفعل المضارع، أم مخفّفة من الثقيلة. وقد نص على هذا في أكثر من مورد نذكر منها ما جاء به في قوله تعالى: **﴿وتمّت كَلِمَةُ ربِّكَ لأملأنَّ جَهنّم من الجِنَّة والناس أَجْمَعِين﴾** [سورة هود/119]، قال «صار قوله عز وجل: **﴿وتَمَّت كلمة ربِّك﴾** يميناً كما تقول حلفي لأضربَنّك، وبدا لي لأضربَنَّك، وكل فعل كان تأويله «بلغني» وقيل لي، وانتهى إلي فإنَّ اللام و «أَنْ» تصلحان فيه فتقول: قد بدا لي لأضربَنَّك. وبدا لي أن أضربك، فلو كان وتمت كلمة ربِّك أن يملأ جهنم، كان صواباً. وكذلك، ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات «لَيَسْجُنُنَّه» ولو كان أن يسجنوه كان صواباً»[22].

يتضمن النص من الوضوح فيما يراه الفراء في هذه الأفعال من معانٍ مما لا يدعو إلى الخوض فيه، غير أننا نشير إلى أن الذي منح هذه الأفعال هذا المعنى هو: وجود أَنْ، وأنها وما وصلت به متعلقة بالفعل المتقدم، وأنَّ الفعل الذي وصلت به «أَنْ» قد أكد بنون التوكيد الثقيلة.

ونضم إلى ما تقدم، الفعلَ «أخذ»، إذا كان يفيد العهد والميثاق وهو ما ذهب إليه الفراء في قوله تعالى: **﴿وإذْ أخذْنا ميثاق بني إسرائيل لا تَعْبُدُونَ إلاَّ الله﴾** [سورة البقرة/85] قال «وإن شئت جعلتَ «لا تعبدون» جواباً باليمين، لأن أخْذ الميثاق يمين»[23].

وأجازه في الفعل «وعد» إذا كان مفعوله مصدراً مسؤولاً عن «أَنْ» والفعل،

(22) الفراء 31/2، وانظر المصدر نفسه 258/2، 412/2، وانظر ما جاء في الآية: القضايا النحوية في تفسير القرطبي 217 - 218.

(23) الفراء 55/1 - 54، وانظر المصدر نفسه 225/1، 42/2 - 44، 70/2، 258/2.

لأنَّ العـدة عنده «قـول يصلح فيها «أنْ» وجـواب اليمين، فنقول: وعـدتُـك أنْ آتيكَ»[24].

والفـرق بين الفعلين «أخذ» و «وعـد» أنَّ الأول أفاد معنى القسم بمفعـوله الصريح «ميثاق»، وليس هناك أداة من الأدوات التي اعتمدها في تحديد القسم في مثل هذا الضرب وغيره مما سيأتي، وهي مما يجاب بها القسم. وتفسير ذلك هو أنَّ «ميثاق» الذي حدد الفراء من خلاله معنى القسم يتضمّن معنى «أن» والفعل.

أمَّا الفعل «وعد» فهو كاليمين في الالتزام بالإتيان بما وُعِدَ به، وما مكّن هذا المعنى هو أنَّ مفعوله الذي يُنزّل منزلة جواب القسم، قد تصدر بـ «أن»، التي يرى الفراء أنها إحدى الأدوات التي يجاب بها القسم.

والنمط الآخر من هذه الأفعال هي التي تفيد الظنّ والعلم، سواء أكـانت عاملة أم معلقة، وجاز في العاملة إذا كان معمولها قد تصدر بـ «أن» المخففة من الثقيلة. وخبرها جملة إسمية، وقد أثبت الفراء هذا في قوله: «والعلم والظنّ بمنزلة اليمين. . . ولو أدخلت العربُ «أن» قبل «ما» فقيـل: علمتُ أن ما فيـك خير، وظننتُ أنْ ما فيك خير كان صواباً»[25].

فدخول «أنْ» على «ما» مَكَّنَ كلاً من «عَلِمَ» و «ظَنَّ» أن يعملا فيما بعدهما وقد كانا معلقين من دونها، فصارت «أنْ»، وما دخلت عليه معلوماً لما تقدّم، وهما بمنزلة جواب القسم. وهذا في كل فعل يفيد معنى العلم والظن.

وكون هذه الأفعال المتقدمة تفيد القسم إذا كانت معلقة سوى الفعل «أخذ» و «وعد» فقد أثبته الفراء، وذلك إذا تعلقت هذه الأفعال بدخول اللام، أو «مـا» النافية على معمولها، والنصوص المتقدمة خير دليل على صحة ما أثْبتناه، ونزيد عليها قوله: «فهذه اللام في اليمين، وفي كل ما ضارع القول وقد ذكرناه، ألا ترى

---

(24) الفراء 258/2، ونشير إلى أنه أجازه أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللّه الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات لَيَسْتَخْلِفَنَّهم﴾ [سورة النور/55].

(25) الفراء 207/2.

قوله ﴿وظنوا ما لَهم من محيص﴾ ﴿ولقد عَلِموا لَمَنْ اشتراه﴾ دخلت هذه اللام و «ما» مع الظن والعلم، لأنّهما في معنى القول واليمين[26].

ونشير إلى أنه أجاز أن توصل اللام بـ «إن» الشرطية[27] في نحو «علمتُ لَئِنْ جاء زيْد لَفَعلتُ كذا».

ونضيف إلى ما جاز أن يعلق به الفعل همزة الاستفهام الداخلة على «إن» الشرطية[28] في نحو علمْت أإنْ جاءَ زيد لَفَعَلْتُ، وليس غريباً أن يجيز الفراء تعليق الفعل بهمزة الاستفهام، لأنه أثبته في «أيّ» الاستفهاميّة في أكثر من مورد[29].

أما اجتماع «أن» واللام فلا يصح، وإنّما يكتفى بأحدهما دون الآخر، ولم يفرقْ الفراء بينهما، علماً أنه أجاز فيما تقدّم أن يكون جواب القسم متصدراً بـ «أن» أو اللام، أو بـ «أن» و «ما» أو باللام و «إنْ» الشرطية، أو بهمزة الاستفهام و «إنْ» الشرطية، وفي الأخير تثار قضية. وهي اجتماع القسم، والاستفهام والشرط.

ونضيف إلى هذا أنه أجاز اجتماع «أن» و «لَوْ» الشرطية في جواب القسم في قول الشاعر:

أما والله أن لو كنت حُرًّا وما بالحُرّ أنتَ ولا العتيق[30]

ومنع هذا إذا كان القسم بفعل القول فقد أَلزم أن يكون الفعل معلقاً في نحو أقولُ لو فَعَلْتَ لفعلتُ، ولا يجوز أن تقع «أَنْ» مكان «لو» في حين أنه أجاز علمتُ لَئِنْ جاء زيْد لفعلتُ كذا كما تقدم[31].

---

(26) الفراء 44/2، وانظر المصدر نفسه 207/2.

(27) انظر الفراء 207/2.

(28) انظر الفراء 207/2.

(29) انظر الفراء 46/1 - 47، 236/1، 169/3.

(30) انظر الفراء 192/3، وانظر إعراب القرآن للنحاس 139/2، والإنصاف في مسائل الخلاف 200/1، ومغني اللبيب 50، والقضايا النحوية في تفسير القرطبي 118.

(31) انظر الفراء 192/3.

النمط الثاني: «القسم بالمصدر النائب عن فعله»

نشير إلى أنّنا لم نقف على ما يغني هذا النمط في القسم، سوى ما جاء به الفراء في جواز أن يفيد المصدر المنصوب القسم، سواء أكان مُعَرفاً بالألف واللام، أم كان مجرداً منهما. وقد نص على هذا في قراءة نصب «الحق» في قوله تعالى: ﴿**قال فالحقَّ والحقَّ أقول**﴾ [سورة ص/84] حيث قال: «وعن نصب «الحقَّ والحقَّ» فعلى قولك: «حقاً لآتينَّكَ» والألف واللام طرحهما سواء، وهو بمنزلة «حمداً لله والحمد لله»[32].

ونضمّ إلى هذا إجازته نصب «يمينَ اللّهِ» في قول امرىء القيس:

فقُلتُ يَمينَ اللَّهِ أَبرَحُ قاعداً ولو قَطَّعوا رأْسي لَديك وأَوْصَالي

وأشار إلى أنَّ النصبَ في «اليمين» أكثر[33] وليس لنا أن نَنْصب المصدرَ المتقدم سواء أكان في الآية أم في قول امرىء القيس بالفعل «قال» على الرغم من أنه قد تقدم جواز القسم بالفعل الذي يتضمّن معنى القول، وإنّما المصدر ناب عن فعله الذي يفيد القسم دلَّ عليه جوابه في الآية، وهو ﴿**لأملأنَّ جهنَّم مِنْكَ...**﴾ [سورة ص/85] وفي قول امرىء القيس هو «أبرح...».

النمط الثالث: «القسم بالجملة الإسمية»

لقد وقع القسم في القرآن بالجملة الإسمية في قوله تعالى ﴿**لَعَمْرُكَ إنّهم لفي سَكْرَتِهم يعمهون**﴾ [سورة الحجر/72]. ولم يعالج الفراء هذه الآية. وإنّما انصرف إلى آيات أخرى أجاز فيها أن تتضّمن القسم نذكر منها قوله تعالى: ﴿**فشهادةُ أحدهم أربَعُ شهاداتٍ بالله إنّه لَمِن الصادقين**﴾ [سورة النور/5] فقد أجاز في نصب «أربع» أن يكون «بالله إنه لمن الصادقين» خبراً للشهادة. ويصير المعنى: شهادة

---

(32) الفراء 413/2، وانظر إعراب القرآن للنحاس 806/2، وانظر القراءة في السبعة في القراءات 557.

(33) لقد نص الفراء على أن كل مصدر جاء بمعنى «فَعَلَ» و«يفعل» النصب فيه جائز نحو الحمد لله، على معنى بحمد الله انظر 52/2.

أحدهم بالله إنّه لمن الصادقين، ونص على أنه قسم، وضم إلى هذا أساليب صَرَّح أنها تفيد هذا المعنى في قوله: «كما تقول فشهادتي أن لا إله إلا الله وشهادتي إنّ الله لواحد وكل يمين فهي تُرفع بجوابها»[34].

وما يمكن الإشارة إليه هو أن القسم وجوابه قد جاءا في جملة واحدة في حين أنّ ما تقدم من أساليب كان فيها القسم في جملة. والجواب في جملة أخرى.

ولو عدنا إلى الآية التي تضمنت القسم، لوجدنا أن ما يفيد القسم هو مصدر مضاف، وهو مبتدأ خبره جملة، تصدرت بما يجاب به القسم ومنه ما مثله الفراء في نحو: شهادة عبد اللّه لتقولَنَّ. وأجازه في المصدر المعرَّف في نحو: الحق لأقومَنَّ، والمصدر النكرة الموصوف في نحو عَزْمةٌ صادقة لأقومَنَّ، وفي المصدر النكرة غير المخصّصة في نحو حَلِفٌ لأقولَنَّ[35] وجاز في الأخير من دون وصف أو إضافة لأنَّه يتضمّن معنى القسم صراحة.

وفسر الفراء جواز هذا كله بأنه يتضمن معنى القول لجواز أن يقع القسم في نحو قولي لأقومنَّ. وقولي إنَّك لقائم[36].

ونشير إلى أنَّ الفراء كان يؤكد هذا المعنى فيما تقدَّم بدخول اللام على خبر المبتدأ علماً بأنَّ دخول اللام على الخبر غير مشهور كشهرته في دخولها على المبتدأ[37] وهذا الوضع دفع الفراء إلى أن يعلل وجود هذه اللام في قوله: «لأنه في تأويل: عزمة صادقة أن آتيك»[38].

---

(34) الفراء 247/2. وانظر القراءة في السبعة في القراءت 452 - 455.

(35) انظر الفراء 412/2.

(36) انظر الفراء 247/2، ونشير إلى أن ما تقدم مما يفيد معنى القسم ضمنه الفراء معنى القول، وهذا يوجب كسر همزة «إنّ» علماً بأنه أجاز فتحها إذا كانت جواباً للقسم ولم يقترن خبرها باللام، ولذا نجده في مورد صرّح فيه بالقول كسر همزة «إنْ» وأدخل اللام في خبرها، كما أنه منع أن تقع «أنْ» المفتوحة الهمزة المخففة النون في مثل هذه الأفعال انظر 192/3.

(37) من الشواهد على دخولها على المبتدأ قوله تعالى: ﴿ليوسفُ وأخوه﴾ [سورة يوسف/8]، وقد صرّح الأخفش بأنّها تفيد القسم. انظر معانيه 209.

(38) الفراء 413/2.

وتأويله هذا لا يُفَسَّر بأنه أعمل اللام المفتوحة إعمال «أنْ» المصدرية، وإنما أراد منه أن يوضح ما تؤديه اللام من ربط بين القسم، الذي هو مبتدأ، وجواب القسم الذي هو خبر المبتدأ، لأنه من دون «أن» أو اللام لا يصلح أن يكون الفعل «آتيك» خبراً لما تقدم. لأنَّ المبتدأ ليس باسم عين أو ما يُنزل منزلته مما يصح الأخبار عنه مجرداً منهما.

وحاول الفراء أن يقرب هذا المعنى من تمكين اللام ما بعدها أن يكون خبراً لما قبلها، بجواز دخولها على الجملة الفعلية لتمكنها من أن تكون فاعلاً لفعل متقدم، كما هو في قوله تعالى: **﴿ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات لَيَسْجُنُنَّه﴾** [سورة يوسف/35]، حيث قال: ألا ترى أنَّه لا بُدَّ لقوله «بدا لهم» من مرفوع مضمر، فهو في المعنى يكون رفعاً ونصباً، والعرب تنشد بيت امرىء القيس:

فقلت يمينُ الله أبـرحُ قـاعـداً ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي

والنصب في «يمين» أكثر والرفع على ما أنبأتُكَ به من ضمير «أنْ»[39]... وكأن الفراء يريد أن يقول إنّ معنى الآية هو: بدا لهم أن يسجنوه، واللام أغنت عن ذكر «أن» وإنْ لم توجد إحداهما وجب تقرير «أن» كما هو في قول امرىء القيس. ويكون «يمين» مبتدأ، خبره «أبرحُ» على معنى «أن أبرح» وليستْ «أن» المقدرة في المعنى عاملةً في الفعل لفظاً وإنما الفعل مرفوع. والذي دعا إلى هذا التقدير في المعنى هو عدم صحة أن يكون «أبرح» خبراً لليمين، ولـذا نجد الفـراء أكد أن النصب هنا أكثر من الرفع.

ويمكن القول فيما تقدم بأنّه لا يصح أن يكون المبتدأ اسم عين، أو ما ينزل منزلته وإنما هو في المصدر الذي يفيد معنى القسم أو القول، ونذكر أنه جاء القسم في غير المصدر إذا تضمن القسم الحصر في نحو **﴿إنْ كل نفسٍ لَمَّا عليها حافظ﴾** [سورة الطارق/4]، وقد تقدم القسم في مثل هذا بـ «إنْ» و «إنّ»، وجاز في لفظ

---

(39) الفراء 413/2. وقال بهذا سيبويه والمبرد. انظر الكتاب 504/3، المقتضب 325/2، المفصل 348، شرح المفصل لابن يعيش 202.

الجلالة أن يكون هو المبتدأ كما سيأتي. وهناك ضرب آخر من القسم بالجملة الإسمية، وذلك بأن يكون القسم مركباً من المبتدأ والخبر وجوابه في جملة أخرى، وقد نصَّ عليه الفراء في قول الشاعر:

فإنَّ عليَّ الله إنْ يحملونني   على خطة إلاَّ نطقت أسيرها

فقد أجاز بإلقاء «إنْ» أن يتضمن الكلام معنى القسم، ويكون المعنى عليَّ الله ما يحملونني على خطة إلا نطقت أسيرها، وفيه «إنْ» تفيد معنى النفي قال: «فلو ألقيت «إنْ» لقلت: عليّ الله لأضربنك أي: عليَّ هذه اليمين. ويكون «عليَّ الله أن أضربك». فترفع «اللَّهُ» بالجواب ورفعه بـ «عليَّ» أحبُ إليّ»[40].

يشير النص إلى أن «عليَّ اللَّهُ ـ وهو الأحب إلى الفراء ـ مبتدأ وخبره وإنْ يحملونني. . . » بمنزلة «لأضربَنَّك» وهو جواب القسم وأجاز في الوجه الأول من الإعراب أن يكون «الله» مبتدأ. ما بعده خبر، وهو مما قدمناه، غير أنه رَجَّح الوجه الثاني لغموض معنى القسم في غير المصدر ولصعوبة تأويله.

أما جوازه في لفظ الجلالة في الشاهد المتقدم، فإنَّه حاصل لأنَّ ما تقدمه من معنى مكنّه أن يفيد معني القسم، ففي نحو علي الله لأفعَلنَّ، إذا كان لفظ الجلالة مبتدأ خبره «لأَفْعلَنَّ» فإنَّ الذي منحه هذا المعنى الجار والمجرور المتقدم، بدليل أننا لا نستطيع أن نقول: اللَّهُ لأفْعلَنَّ وهذا يشعر أن الجار والمجرور يفيدان معنى القسم في لفظ الجلالة، ونشير إلى أن الفراء لم يشر إلى علاقة «عليّ» بما بعده حين إعراب لفظ الجلالة مبتدأ خبره ما بعده.

النمط الرابع: «القسم بالحرف»

إن القسم بالحرف واقع في القرآن الكريم. وهو يختلف عن الأنماط المتقدمة بأن الحرف الذي يفيد هذا المعنى لا يتعلق بعامل متقدم، وقد حصره الفراء باللام المفتوحة، ونستطيع أن نضم إليها «إنَّ» المكسورة الهمزة، المشددة

(40) الفراء 413/2.

النون والمخففة أيضاً، شرط أن يقترن الخبر باللام وهو جملة[41].

وهذه اللام تتصدّر الكلام، وتوصل بأداة الشرط الجازمة كـ «إن ومَنْ وما» وإنها تفصل بين الاسم الموصول وصلته. والموصوف وصفته إذا كانتا جملتين، وقد تجمع اللامات، فتفيد الأولى القسم، والثانية تقع في جوابه، وإذا ما وصلت بأداة الشرط فلها أثر في زمن فعل الشرط وجوابه وإعرابهما. وهناك قاسم مشترك بين لام القسم. ولام الجواب هو أنهما إذا تقدمهما عامل يعلقان الفعل عن العمل. ويتضح هذا كله من خلال ما جاء به الفَرّاء من شواهد قرآنية، وأخرى شعريّة، ونشير إلى أنه حاول أن يفصل بين اللامين من خلال وقوعهما في الجملة، فقد نص على أن لام القسم، قد اكتسبت هذا المعنى لتقدمها على محلها الذي كانت عليه، أوضح ذلك في تفسير اللام في قوله تعالى ﴿**ولقد عَلِموا لمَن اشتراهُ مَالَه في الآخرة من خلاق**﴾ [سورة البقرة/102] والكلام هنا عن اللام في «لَمنْ» حيث قال: «إنما هي لام اليمين، كان موضعها في آخر الكلام فلما صارت في أوله صارت كاليمين فلقيت بما يُلْقَىٰ به اليمين»[42].

ونشير إلى أننا سنترك الكلام على أثر هذه اللام إذا وصلت بالجملة الشرطية إلى مبحث اجتماع القسم والجواب.

أما أن تفصل هذه اللام بين الاسم الموصول، وصلته إذا كانت جملة فقد ذهب إليه في قوله تعالى: ﴿**وإنَّ كلاً لَمّا لَيُوفينَّهم ربُّك أعمالهم**﴾ [سورة هود/111]، فقد أجاز على قراءة تخفيف «لمّا» أن تفيد اللامُ في «لَيُوَفِّيَنَّهُم» القسمَ، وقد فصلت بين الاسم الموصول «ما» وصلته «يُوفِّيَنَّهم» قال «. . . وجعل اللام في «لَيُوفِّينَّهم» لاما دخلت على نية يمين فيها، فيما بين «ما» وصلتها، كما تقول هذا مَنْ «ليذهبَنَّ» وعندي مَا لَغَيْرُه خير منه ومثله «إن مِنكم لَمنْ لَيُبطِّئَن»[43]. هذا وإنه نصّ في مورد

(41) ذهب بعض النحاة إلى أنَّ الهمزة في «اللّه» تفيد القسم، كما قيل ذلك في «أيْمَن» و«أيم»، وهي بدل عندهم من الباء، انظر إعراب ثلاثين سورة من القرآن 54، والحروف للمزني 49، ورصف المباني للمالقي 53.

(42) الفراء 66/1، ونشير إلى أن سيبويه نص على أن هناك لاماً تفيد اليمين، انظر الكتاب 217/4.

(43) الفراء 65/1 - 66 وذهب إلى هذا الأخفش، فقد نص على أنَّ اللام في «لَيُوَفِّيَنَّهم» تفيد القسم، انظر معانيه 359، وانظر القراءة في السبعة في القراءات 339.

آخر على أن اللام في «لَيُبَطِّئَنَّ» من صلة «مَنْ» وهي شبيهة باليمين، وأنها تدخل على صلة «مَنْ» و «ما» و «الذي»[44].

وأما أن تفصل هذه اللام بين الموصوف إذا كان نكرة، وصفته إذا كانت جملة، فقد أجازه الفراء في نحو أرى رَجُلاً لَيَفْعلنَّ، وهو عنده أسهل من أن تفصل بين الاسم الموصول وصلته، لإمكان الوقوف على الموصوف، ولا يمكن ذلك في الاسم الموصول[45]، بل يلزم الوقف على صلته لما في الصلة من رفع الإبهام عن الاسم الموصول، ونرى أن جملة الصلة هي الأصل فيما قصد الإخبار عنه، والاسم الموصول في غرضه بمنزلة «أن» المصدرية الناصبة في أنها توصل ما قبلها بما بعدها من حيث الإعرابُ والمعنى، وجاء ذلك لتعذر ما وصلت به أن يكون في وضع يُمنح هذا الإعرابَ والمعنى من دون «أن»[46].

وتعليل ما أجازه الفراء من فصل في كل ما تقدم هو أن هذا النمط من اجتماع القسم والشرط، والقسم والاسم الموصول، والقسم والموصوف يفتقر إلى جملة تكون جواباً للقسم، أو صلة للاسم الموصول، أو صفة للاسم الموصوف، وهذه المعاني كلها تتحقق في جملة واحدة إذا كانت من حيث المعنى جواباً للقسم، وصلة للاسم الموصول، وصفة للموصوف. وإن كانت معاني الجملة المفتقر إليها وأغراضها متعددة امتنع اجتماع القسم والشرط، أو القسم والاسم الموصول، أو القسم والاسم الموصوف المفتقر إلى الصفة، وهي جملة ووجب الفصل بينها للغرض الذي نَبّأنا عنه. كأن يكون جواب القسم متحققاً بالمجيء، وجملة الصلة بالذهاب، والصفة بالمساعدة، فإنّ مثل ذلك يوجب الفصل، ولا يتحقق ما يتفقِرنَ إليه في جملة واحدة.

وظاهرة القسم بالحرف عند الفراء لم تقتصر على ما تقدم في اللام، وإنما نستطيع أن نضم إليها ما كان خبره جملة متصدرة باللام، وقد وقفنا على هذا في

---

(44) انظر الفراء 275/1. وانظر معاني القرآن للأخفش 242. فقد نصّ على أنّ اللام لليمين.

(45) انظر الفراء 275/1.

(46) وكذا القول في «أنَّ» و «أنْ» الموصولتين بالجملة الاسمية والفعلية.

«إنْ» المخففة من الثقيلة المكسورة الهمزة الداخلة على الجملة الإسمية، وفيها خبر المبتدأ جملة متصدرة باللام في نحو قوله تعالى ﴿**إن كلُّ نفسٍ لمّا عليها حافظٌ**﴾ [سورة الطارق/4] فقد صرّحَ أن «لَمَّا» إذا قرئت مخففة، فاللام فيها واقعة جواباً، وهو بهذا التصريح لم ينص على أنَّ الآية تفيد القسم، وإننا استفدنا هذا المعنى من تصريحه بأنَّ اللام جواب لـ «إنْ»، وما صلة زائدة[47]، وقوله هذا يجعل جملة «عليها حافظٌ». خبراً للمبتدأ، والآية تفيد الحصر، ونشير إلى أن الحصر والقسم ضربان من التوكيد.

وكذا القول في «إنّ» المكسورة الهمزة المشددة النون، فقد ذهب في قوله تعالى: ﴿**وإنَّ كلاًّ لما ليُوَفِّيَنَّهُم ربُّك أعمالَهم**﴾ [سورة هود/111]. بتخفيف «لَمَّا» إلى أنَّ اللام جواب لـ «إنَّ» و «ما» اسم موصول، ولم يصرح بمعنى القسم علماً بأنه صرح بأن اللام في «لَيوفِّيَنَّهم» تفيذ هذا المعنى[49].

وما دفعه إلى أن يصرِّح بأن اللام جواب هو أنها وصلت بالجملة، وهذا يشير إلى أنّ كل لام وصلت بالجملة، وقد تعلقت بكلام متقدم فهذه اللام جواب لما تقدم.

أمّا لام «لقد» فلم يفسرها بأنها تفيد القسم، وإنما هي، و «قد» عنده كالحرف الواحد، ولذا أجاز تكرارها في قول الشاعر:

فَلَئِنْ قوم أصابوا غِرَّةً وَأَصَبْنَا من زمانٍ رَقَقَا
لَلَقَدْ كانوا لدىٰ أزمانِنَا لِصَنِيْعِينَ لبأسٍ وتُقَى[49]

إنَّ ما هو واضح في قول الشاعر هو أنَّ اللام في «لقد» قد وقعت في جواب القسم والأولى زائدة[50].

(47) انظر الفراء 254/3 - 255.

(48) انظر الفراء 28/2 - 29. ونشير إلى أنَّ الأخفش ذكر في ﴿**إن كلٌّ إلاَّ كذَّبَ الرسل**﴾ [سورة ص/14]. أن قوماً يزعمون أنها موضع قسم انظر معانيه 453.

(49) انظر الفراء 67/1 - 69.

(50) لقد نص الأخفش في أكثر من مورد على جواز أن تكون اللام الأولى للتوكيد والثانية للقسم في غير هذا المورد. انظر معانيه 249، 295، 359.

جواب القسم

لقد مثَّل جواب القسم في موارد أساساً يحتكم به إلى بيان أن النص يفيد القسم وهذا القول يشير إلى أهمية الوقوف على ما جاء به الفراء في جواب القسم، ومعالجة ما تضمنه من قضايا، بعضها في الأدوات التي يجاب بها القسم، وبعضها الآخر في جملة جواب القسم.

الأدوات التي يجاب بها القسم

هناك أدوات اشتهرت في أنها تتصدر جواب القسم، ونشير إلى أن بعضها عاملة. وبعضها الآخر غير عاملة وهي بذلك تختلف فيما تفيد من معنى.

واهتم الفراء في بيان هذه الأدوات، غير أن الكلام عنها جاء متفرقاً نذكر قوله في بعضها، من خلال بيان أن جواب القسم، لا يخلو منها. حيث قال: «ولم نجد العرب تدع القسم بغير لام، يستقبل بها أو «لا» أو «إنْ» أو «ما»»[51].

ويريد بـ «إنْ» هنا النافية، وبـ «لا» الناهية، والنافية وأجاز المعنى الأخير في قوله تعالى: ﴿**وإذْ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلَّا الله**﴾ [سورة البقرة/83] ونشير إلى أننا قدمنا الكلام عن هذه الآية.

وهناك أدوات لم يتضمنها النص فذكر منهـا «إنّ» بكسر الهمـزة إذا اقترن خبرها باللام. وبفتحها، إذا لم يقترن، والمفتوحة الهمزة المخففة النون[52].

وهناك أدوات لم تكتب لها الشهرة في أن تكون جواباً للقسم، وهي «إلَّا» و «لَمَّا» و «كم» الخبرية.

أما «إلَّا» و «لما» فقد نص الفراء على أن العرب قالت بهما، ولم يعرف لها من وجه. قال وأما من جعل «لمّا» بمنزلة «إلَّا» فإنّـه وجه لا نعـرفه، وقـد قالتْ العرب: بالله لمّا قمت عنا وإلَّا قمت عنا[53].

---

(51) الفراء 253/3 وانظر المصدر نفسه 66/1، والمقتضب 333/2.

(52) انظر الفراء 66/1، 31/2، 247/2، 258/2 - 259، 247/2، 95/2، 247/2، 95/3، 191/3 - 192.

(53) انظر 92/2 وانظر ما جاء في هامش «8».

ونرى أن هذا النمط قريب من قولهم: نشدتُك الله لما فعلت وأقسمتُ عليكَ لمّا فعلتَ. وقد قيل فيهما أنّهما يفيدان معنى الاستعطاف، والاستشفاع بالله تعالى وهما من أساليب الحصر[54]. ووجه التقارب بينهما يدفعنا إلى القول بأنّ المثالين الأخيرين يفيدان القسم على رأي الفراء المتقدم، علماً بأنّه لم يتطرق إليهما.

ومجيء «كم» الخبرية جواباً للقسم نص علي الفراء صراحة في قوله تعالى: **﴿ص والقرآن ذي الذكر بل الذين كفروا في عِزَّةٍ وشقاقٍ كَمْ أهلكنا من قَبلهم من قرنٍ﴾** [سورة ص/1 - 3]. قال ويقال: إن قوله: «والقرآن» يمين اعترضها[55] كلام دون موقع جوابها، فصار جوابها للمعترض، ولها، وكأنه أراد: والقرآنِ ذي الذكر لكم أهلكنا، فلما اعترض قوله «بل الذين كفروا في عزة وشقاقٍ، صارت «كم» جواباً للعزة. واليمين»[56].

ويشير النص إلى أن الفراء على الرغم من أنه صرح بـ «كم» جواباً للقسم، فإنّه أضمر اللام في تفسيره المتقدم. كما أنه أعرب بل الذين كفروا عطفاً على القسم المتقدم «والقرآن» وكل منهما يفتقر إلى جواب، فـاكتُفي بـ «كم أهلكنا» جواباً لهما.

كما يطلعنا النص المتقدم على أن الفراء قد قدّر لاماً داخلة على «كم» ثم صرح بأن «كم» هي الجواب وبذا تكون «كم» قد أغنت عن ذكر اللام، فتصدرت جواب القسم، وهذا يعني أنها إن لم تتضمن المعنى المذكور، لا يصح أن تكون كذلك.

نحن في تعليل ما تقدم نشير إلى أن الفراء كان ينزِّل بعض الأدوات إذا ما اجتمعت منزلة الحرف الواحد، كما هو في «لقد» و «إلاّ»[57] وهذا يفيدنا أن «كم»

---

(54) نشير إلى أن الفراء قد نص على أنّ «لمّا» بمنزلة «إلاّ» في الاستثناء. وذلك إذا أفادت الحصر انظر 277/2، وبحثنا الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي 46.

(55) في النص «اعترض كلام» والصواب ما أثبتناه.

(56) الفراء 497/2.

(57) انظر الفراء 377/2، وكذا القول في «كما» انظر 68/1 وانظر الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي.

و «لكم» بمنزلة الحرف الواحد. فاستغنى عن اللام بـ «كم»، وهذا التعليل لا يقال في كل ما ذهب إليه الفراء بأنه يفيد القسم، فقد اجتمعت في جوابه أداتان نحو «علمتُ أنْ ما فيكَ خيْر، وشهادتي أن لا إله إلاَّ الله»[58] وهو جائز على تفسير أنَّ الأولى التي تصدر بها جواب القسم ناسخة عاملة واسمها ضمير الشأن محذوف، وأنَّ الأداة الثانية، وما دخلت عليه وهو جملة خبر للأولى، وليس هناك تكـرار، وزيادة لاختلاف الأداتين.

وإن تكررت الأداة نفسها فقد ذهب الفراء إلى أن الأولى زائدة، وقد نص عليه في تكرار اللام في «لقد» في قول الشاعر.

فلئِنْ قـومٌ أصـابـوا غِـرَّةً وأَصَبْنَـا من زمـانٍ رَقَقَـا
للقـدْ كانـوا لَدَى أزمـاننا لِصَنِيْعِينَ لِبـأسٍ وتُقَـى

والكلام على هذا الشاهد قد تقدم.

ومن قضايا الأدوات التي تدعو إلى الوقوف عليها هي أن الفراء قد نص على جواز أن تقع «أَن» المفتوحة الهمزة المصدرية الناصبة مكان اللام، والعكس كذلك على أن يراعَى ما يجري في تأثير «أن» في الفعل، ونشير إلى أنه لم ينص على جواز ذلك في غيرهما، وقد تقدمت الشواهد عليه[59].

قضايا في جواب القسم

لا أسعى تحت هذا العنون أن أُعيد ما تقدم ذكره في جواب القسم من خلال ما جاء في الأنماط التي تضمنته، وقد وضح لنا أنها تكون جملة إسمية وفعلية، وهي في ذلك متصدرة بما يجاب به القسم.

وهناك أنماط، جواب القسم فيها تضمنته صلة الموصول، والصفة وهو ما ذهب إليه الفراء في بعض الأمثلة المتقدمة في نمط القسم بالحرف، منها قولـه

(58) انظر الفراء 207/2، 247/2، 84/3.
(59) انظر الفراء 31/2، 258/2، 412/2.

تعالى: ﴿**وإنَّ كلاًّ لما ليوفِّيَنَّهم ربّك أعمالهم**﴾ [سورة هود/111]. و «أرى رجلاً ليَفْعَلنَّ» وقد وصفا بأنهما جملة[60].

ومما جاء في جواب القسم ما ذهب إليه في جواز أن يكون المصدر المؤول من «أن» والفعل جواباً للقسم. وهما في موضع مفعول به في نحو: «وعدتُك أن آتيك» إذ إنه يرى فيما تقدم أنه يفيد معنى القسم وقد تقدم الكلام عن هذا.

ومن قضايا جواب القسم أن الفراء استبعد أن يكون جواب القسم غير متصدر بما يجاب به القسم، وإن كان ذلك حاصلاً في التفسير، فإنّه في الإعراب محذوف وقد نص عليه في قوله تعالى ﴿**والسماء ذات البروج**﴾ [سورة البروج/1] وجوابه في قوله تعالى: ﴿**قُتِلَ أصحابُ الأخدود**﴾ قال: يقال في التفسير: إنّ جواب القسم في قوله: «قُتِل» كما جاء جواب «والشمس وضُحاها» في قوله «قد أفلح» هذا في التفسير، ولم نجد العرب تدع القسم بغير لام يستقبل بها، أو «لا» أو «إن» أو «ما» فإن يكن كذلك، فكأنه مما ترك فيه الجواب، ثم استؤنف موضع الجواب بالخبر[61].

ومن قضايا جواب القسم جواز أن تكون صلة الموصول، المعطوف على القسم، دالة على جواب القسم المحذوف، وهذا ما ذهب إليه الفراء في قوله تعالى: ﴿**والشمس وضحاها... ونفسٍ وما سوّاها فألْهَمها فُجُورها وتَقْوَاها قد أفلح من زكّاها**﴾ [سورة الشمس/1-9]، فقوله: «قد أفلح» عنده من صلة «ما» الموصولة في قوله «وما سواها» وهو كذلك، لأن الفلاح للنفس، وليس للشمس كذلك، وأجاز في «قد أفلح» تكون دالةً على جواب القسم المحذوف، قال «ومثله والشمس وضحاها» اعترض دون الجواب قوله «ونفس وما سوّاها فألهمها» فصارت «قد أفلح» تابعة لقوله «فألهمها». وكفى من جواب القسم، وكأنّه كان: والشمس وضحاها «لقد أفلح»[62].

---

(60) انظر الفراء 65/1 - 66، 275/1.

(61) انظر الفراء 397/2، 253/3.

(62) الفراء 397/2، وانظر معاني القرآن للأخفش 539.

ومن قضايا جواب القسم جواز أن يكون جواب القسم الثاني جواباً للقسم الأول، والعطف قد جاء بـ «بل» والجواب قد استقبل بـ «كم»، وقد أثبت الفراء هذا في قوله تعالى: ﴿**والقرآن ذي الذكر بل الذين كفروا في عزَّةٍ وشقاقٍ كم أهلَكْنَا قبلهم من قرنٍ...**﴾ [سورة ص1 - 3]. فـ «كم أهلكنا» عنده جواب للقسم «بل الذين كفروا» ولما حذف جواب الأول، صار جواب الثاني جواباً للأول، وعند توضيحه لهذا المعنى قدّر اللام في «لكم أهلكنا» وما تقديره إيّاها إلاَّ لبيانِ أن «كم» صلحتْ أن تكون جواباً للقسم، دليلُنا في ذلك أنه نصَّ على أن «كم» جواب للقسم[63].

ونحن نخالف الفراء في هذا الرأي، ونرى أنَّ «بل الذين..» جواب للقسم وفيه «بل» بمنزلة اللام، أو «إنّ» في الجواب، ويكون المعنى: والقرآنِ ذي الذكر إنّ الذين كفروا في عزةٍ وشقاق[64]. والقسم يفيد بيان حقيقة ما عليه الكفار من عزة ظاهرة. وشقاق مبطن.

ومن قضايا جواب القسم أنه إذا كان فعل القسم واقعاً على مستحلِفٍ جاز أن يكون فعل جواب القسم للمتكلم، أو المخاطب، أو الغائب، نحو استحلفتُ عبد اللّه، لأقومَنّ، ولتَقُومَنَّ وليقومَنَّ، على تقدير: احْلِفْ لأقومَنَّ.

وإذا كان هو الحالف، وليس هناك مُستحلَفٌ، جاز أن يكون فعل الجواب للمتكلم، والغائب، ولا يصح في المخاطب: نحو: حلف عبد اللّه لأقُومَنَّ، وليقُومَنَّ، ولا يجوز للمخاطب، لأنه لا يصح أن يكون مخاطباً نفسه.

وجعل من هذا قوله تعالى: ﴿**تقاسَمُوا بالله لنبيتنَّه وأهله**﴾ [سورة النمل/49]، وقال فيه ثلاثة أوجه «لَتُبَيِّتُنَّه» و «لَيُبَيِّتُنَّه»، و «لَنُبَيِّتَنَّه»، بالتاء والياء والنون، إذا جعلت «تقاسَمُوا» على وجه «فعلوا»، فإذا جعلتها في موضع جزم، قلت: تقاسموا «لتُبَيِّتَنَّه، «لَنُبَيِّتَنَّه»، ولم يجزم بالياء، ألا ترى أنك تقول للرجل. احلِفْ لتَقُومَنَّ. أو

---

(63) انظر الفراء 397/2، وقد تقدم الكلام عن جواز أن يكون الاسم الموصول المقسم به. انظر 51/2.

(64) ويؤيد قولنا هذا ما ذكره الأخفش عمن لم يسمهم بأنَّ «بل» بمعنى «أنَّ» انظر معانيه 20 - 21.

احلِفْ لأقومَنَّ كما تقول «قُلْ لأقومَنَّ، ولا يجوز أن تقول للرجل: احلِفْ لَيقولَنَّ، فيصير كأنَّه لآخر فهذا ما في اليمين»(65).

اجتماع القسم والشرط

ليس هناك ما يمنع اجتماع القسم والشرط، وقد عالج الفراء هذه المسألة، وضم إليها اجتماع القسم والاسم الموصول، واجتماع القسم والاسم الموصوف إذا كان نكرة موصوفة. ويجمعها ظاهرة واحدة، هي أن كلاًّ منها يفتقر إلى جملة، تكون في القسم والشرط جواباً لهما. وللاسم الموصول صلته. وللاسم الموصوف صفته. وافتقار الأخيرين إلى ما تقدم جعل الفراء يُنزِّل الاسم الموصول والاسم الموصوف منزلة القسم والشرط. أما اجتماع القسم والشرط، فقد نص عليه الفراء في أكثر من موضع، وكان اهتمامه منصباً على ما يتأثر به فعل الشرط، والجواب إذا ما اجتمعا، ويتمثل القسم باللام أو بالفعل، والشرطُ محصور بما يجزم من أدواته. هذا وإنْ اجتماع القسم، والشرط يغني القسم عن فعله، وإن جوابهما يتمثل في جملة تتصدر بأداة يجاب بها القسم، وهي عند الفراء جواب للقسم.

وحاول الفراء أن يوضح هذا كله من خلال آيات وشواهد شعرية. نذكر منها ما جاء به في قوله تعالى: **﴿ولَقَدْ عَلِمُوا لَمَنْ اشتراه ماله في الآخرة من خَلَاق﴾** [سورة البقرة/102] فاللام في «لَمَنْ» تفيد القسم و «مَنْ» شرطية جازمة. وأشار إلى أن أكثر ما يكون عليه فعل الشرط فيما تقدم ماضياً قال: «مَنْ» في موضع رفع وهي جزاء؛ لأن العرب إذا أحدثتْ على الجزاء هـذه اللام، صيـروا فعله على جهة «فَعَل» ولا يكادون يجعلونه على «يفعل» كراهة أن يحدث على الجزاء حادث، وهو مجزوم، ألا ترى أنّهم يقولون: سَلْ عمَّا شِئْتَ، ولا تقول «لا آتيك ما عشتَ» ولا يقولون ما تعشْ، لأن «ما» في تأويل جزاءٍ، وقد وقع ما قبلها عليها، فصرفوا الفعل إلى «فَعَلَ»، لأن الجزم لا يَسْتبين في «فَعَلْ» فصيروا حدوث اللام، وإن كانت لا تُعرِّب شيئاً ـ كالذي يُعرّب، ثم صيروا جواب الجزاء بما تُلقى به اليمين ـ يريد

(65) الفراء 54/1، وانظر إعراب القرآن 527/2، والقراءات السبع 483.

تستقبل به، إما بلام، وإمّا بـ «لا»، وإمًّا بـ «إنَّ» وإمّا بـ «ما»[66].

وفي هذا أشار إلى كتابه همزة «إن» الشرطية إذا اتصلت بها لام القسم، بأنها تكتب على الياء «لَئِنْ» ليفرّق بينها وبين «أَنْ» المفتوحة الهمزة، لأنها تكتب هكذا «لأنْ» ونشير إلى أنه وصف «لئِنْ» كاليمين[67].

ونستطيع أن نعلل ما جاء به الفراء في النص المتقدم في استخدام الفعل الماضي ـ فَعَلَ ـ بعد «لَئِنْ» أكثر من الفعل المضارع «يَفْعل» بأنه يهدف إلى صرف السامع من الشرط إلى القسم، لأن «إنْ» شرطية جازمة، ومجيء الفعل المضارع بعدها يتأثر بأن يكون مجزوماً وهذا لا يعطى معنى للقسم، وذكرَ شواهد من القرآن الكريم جاء الفعل فيها بعد «لئن» ماضياً. نذكر منها قوله تعالى **﴿لئِنْ أُخرجوا لا يَخرجُون معهم﴾** [سورة الحشر/12] وقوله تعالى **﴿لَمَا آتيتكم من كتابٍ وحكمةٍ﴾** [سورة آل عمران/81]، وقوله تعالى **﴿ولئِنْ نصروهم ليُوَلُّنَّ الأدبار﴾** [سورة الحشر/12]. . وهو بهذا كله أخذ يؤكد أنّ اللام تفيد القسم[68].

وقد يأتي فعل الشرط مضارعاً مجزوماً بـ «إنْ» الشرطية، ونص عليه الفراء في أبيات من الشعر، وأشار إلى أنَّ العرب إذا أجابته بـ «لا» رفعوا فعل جواب القسم، وبذا تكون «لا» نافية غير جازمة، وأجاز جزمه لفظاً، وهو في المعنى مرفوع في نحو «لئن تقمْ لا يقمْ»، ومنه قول الأعشى.

لئن مُنيتَ بِنَـا عن غِبِّ مَعـركـة لا تُلْفِنَـا من دِمـاء القـوم نَـنْتَقِـل

قال فيه: «فجزم «لا تلفنا» والوجه الرفع، ولكنه لما جاء بعد حرف ينوي به الجزم صُيِّر جزماً جواباً للمجزوم وهو في المعنى رفع»[69].

وهنـاك أنماط أخـرى ذكرهـا، منها جـواز أن يكون فعـل الشرط مـاضياً،

(66) الفراء 65/1 - 66.

(67) انظر الفراء 66/1.

(68) انظر الفراء 66/1، والمصدر نفسه 130/2 وأفاد هذا المعنى الأخفش، انظر معانيه 498.

(69) الفراء 68/1.

والجواب مضارع مجزوم غير متصدر بما يجاب به القسم، وجعل منه قول الشاعر:

لئِنْ كان ما حُدِّثْتُه اليومَ صادقاً　　أصُمْ في نهار القَيْظِ للشمس باديا
وأركبْ حِماراً بين سَرْجٍ وفَرْوَةٍ　　وأُعرِ مِنْ الخاتام صُغْرىٰ شَماليا

وظاهر الكلام أن هذا الشاهد يختلف عما تقدم في أن فعل الشرط جاء ماضياً، لم يخضع لأداة الشرط، غير أنَّهما يلتقيان في أن جوابهما مجزوم، وهذا يشعر أن لأداة الشرط أثراً. قد افتقدته أداة القسم، مما دفع الفراء أن يصف اللام بأنها كالملغاة، وفسر الجواب بأنه للشرط. وليس للقسم، فقال «فأُلقيَ جواب اليمين من الفعل. وكان الوجه في الكلام أن يقول كذا. فاللام في «لئن» ملغاة، ولكنها كثرت في الكلام حتى صارت بمنزلة «إن»[70].

ويضم إلى تقدم مجيء فعل الشرط مضارعاً مجزوماً، وجوابه فعل مضارع مرفوع، قد دخلت عليه اللام، فذكر منه قول الشاعر.

لئِنْ تَكُ قد ضاقتْ عليكم بُيُوتُكم　　لَيَعْلَمُ ربِّي أنَّ بيتي واسعُ[71]

وَيأتي الجواب متصدراً بأداة ليست مما تصلح أن يتصدر بها جواب القسم، نذكر منه قول الشاعر:

فلا يَدعُنِيْ قومي صريحاً لحُرَّةٍ　　لئِنْ كنتُ مقتولاً وَيَسْلمُ عامر

وهذا عند الفراء لا يختلف عما تقدم بأن اللام ملغاة، ولو أعدنا النظر في البيت، لوجدنا أن الجواب قد تقدم على القسم، والمعنى «لئِنْ كنتُ مقتولاً ويسلم عامر فلا يدعُنِيْ قومي»، وجملة «يسلم عامر» حال لتاء الفاعل.

وإن كان القسم واقعاً بالفعل، يَرَ الفراء فيه أن حق الجواب لا يتأثر، وإنْ جاء مجزوماً بأداة جزم، فإنه في المعنى ليس كذلك، كما هو في قول الشاعر.

حلفتُ له إنْ تُدْلج الليلَ لا يَزلْ　　أمامَكَ بيتٌ من بيوتي سائِرُ

(70) الفراء 67/1 وانظر المصدر نفسه 130/2 - 131.
(71) انظر الفراء 66/1، والمصدر نفسه 31/2.

«والمعنى: حلفت له لا يزال أمامك بيتٌ فلما جاء بعد المجزوم. صُيرَ جواباً للجزم»[72] ويمكن القول فيما تقدم أنّ فعل الشرط والجواب أكثر ما يكونان ماضيين وتكون جملة الجواب جواباً للقسم، وإنْ جاء أحدهما مجزوماً كانت جملة الجواب في اللفظ جواباً للشرط، وفي المعنى جواباً للقسم، وهذا كله خاضع لما يطرأ على الفعل من أثرٍ أعرابي بأداة الشرط، إذ لا يمكن تفسير الجزم في فعل الشرط والجواب من دون أن نحكم على هذين الفعلين بأنّهما متعلقان بأداة الشرط الجازمة، هذا وإنَّ الفراء يرى أن جواب الشرط هو في المعنى جواب للقسم.

وإذا ما جاء فعل الشرط وفعل الجواب ماضيين، فإنَّ الجواب محكوم للقسم، وهذا كله يشير إلى أن الفراء يذهب إلى أن الجواب للمتقدم، سواء أكان في ظاهر اللفظ جواباً للشرط، أم لم يكن كذلك.

أما اجتماع القسم والاسم الموصول والقسم والاسم الموصوف، فقد تقدم الكلام عنهما في القسم بالحرف. وهما يختلفان عن اجتماع القسم والشرط، وذلك أن الجملة التي هي صلة الموصول مفسرة لجواب القسم، وكذلك القول في الجملة التي هي صفة للاسم النكرة.

الحذف في القسم

لقد عُدَّ الحذف ضرباً من الإيجاز، وهو أسلوب عرفته اللغة العربية، ولا يكاد باب في النحو يخلو منه، كما هو في القسم، إذْ يتحقق الحذف في الفعل الذي يفيد القسم صراحة، ويكون واجباً إذا تعدى بالواو، والتاء، وقلَّ الحذف إذا تعدى الفعل بالباء. وهو حاصل في جواب القسم أيضاً، وقد تقدمت الشواهد على مثل ذلك.

وقد يحذف الفعل والأداة التي يتعدىٰ بها، ويبقى المقسم به مجروراً، وقد أجاز الفراء مثل هذا الحرف، وذكر أنه محكي عن العرب. ويظهر أنه محصور

(72) الفراء 69/2.

بالواو، وأثبته الفراء في القرآن بجواز خفض «الحق» في قوله تعالى: ﴿قال فالحقُّ والحقَّ أقول﴾ [سورة ص/84] قال: «ولو خفض «الحقُّ»، الأول خافض، يجعله الله تعالى، يعني في الإعراب، فيقسم به كان صواباً، والعرب تلقي الواو من القسم، ويخفضونه، سمعناهم يقولون: اللّهِ لتَفْعَلَنَّ، فيقول المجيب: اللّهِ لأَفْعَلَنَّ، لأن المعنى مستعمل. والمستعمل يجوز فيه الحذف، كما يقول القائل للرجل: كيف أصبحت؟ فيقول: خيرٍ، يريد: بخيرٍ: فلمَّا كثرت في الكلام حذفت»[73].

ويشير النص إلى أن الحذف جائز لكثرة الاستعمال، ويقصد من هذا المعنى أنه إذا لم يكن القصد قد عُرف لم يجز الحذف.

وقد يحذف الفعل الذي يفيد القسم والمقسم به معاً، ويدل عليهما جملة جواب القسم. وذهب في هذا الفراء في قوله تعالى: ﴿وأنْ لـو اسْتَقَامُـوا على الطريقة لأَسْقَيْنَاهُم ماءً غدقاً﴾ [سورة الجنّ/16]. فقد أجاز أن تكون «أن لو استقاموا» مستأنفة، ومنقطعة عما قبلها إن كسرت همزة «إنّ» فيما تقدّم من آيات، وتكون وأن لو استقاموا جواباً لقسم محذوفٍ. قال: وأمّا الـذين كسروا كلّهـا فهم في ذلك يقولون: «وأن لو استقاموا» فكأنَّهم أضمروا يميناً مع «لو» وقطعوها عن النسق على أول الكلام. فقالوا: «والله أن لو استقاموا» والعرب تدخل «أنْ» في هذا الموضع مع اليمين وتحذفها[74].

ولتوضيح ما أجاز أن يفيد القسم في الآية هو فتح همزة «أَنْ» وأنّها مستأنفة في أول الكلام، وهذا لا يتحقق إلاَّ إذا كانت معمولاً لعامل محذوف، أو أنّها في تأويل مبتدأ. وهذان القولان لَمْ يجْرِهمـا الفراء في «أَنْ لـو استقامـوا» إذْ أضمر القسم، لتكون «أن» وما وصلت به جواباً له.

وهناك رغبة في التحقيق من دلالة الواو في «وأن لو استقاموا». فالفراء حين قدر القسم جاء بالواو. وفسر القسم بأنه جملة مستأنفة ومنقطعة، وهذا يدفع إلى

---

(73) الفراء 413/2، وانظر المصدر نفسه 319/1.

(74) الفراء 192/3.

الظنّ بأن الواو في الآية تفيد القسم، لأنه لم يقدرْ واواً أخرى. وظاهر الحال ليس كذلك لعدم جواز ذكر حرف الجر، وحذف المجرور.

ومن قضايا الحذف في القسم جواز حذف الأداة التي يجاب بها القسم إذا دلَّ عليها دليل، وأجازه الفراء في «لا» و«أن» ومنعه في اللام.

ومن الشواهد على حذف «لا» قوله تعالى: ﴿تالله تَفْتَأُ تذكرُ يوسُفَ﴾ [سورة يوسف/85] على تقدير لا تزال تذكر يوسف[75]. والدال عليها هو أن «تفتأ» ملازم للنفي. ومنه قول امرىء القيس.

يـمـيـنَ الله أبـرَحُ قـاعِـداً ولو قَطَّعوا رأسِيْ لَدَيْكِ وأوصالي[76]

وإضمار «أن» نص عليه في قول الشاعر:

لتقْعُـدِنَّ مَقْعَـدَ القصيِّ مني ذي القاذورة المقليّ
أو تحلفي بـربّـك العليِّ أني أبـو ذيّـالـك الصبيّ

فالفعل «تحلفي» منصوب بـ«أن» المضمرة، وما جاء به الفراء من تقدير يحتمل أنه أراد «أو أن تحلفي» وتكون معطوفة على «لتقعدِنَّ» وجاز ذلك لجواز أن تقع اللام موقع «أن» في جواب القسم.

ويضعف هذا أنّه ـ وإنْ صرح بتقدير «أن» ـ قد نص على أن «أو تحلفي» منقطع عما قبله، ويفيد معنى «وإلاّ تحلفي» أو «حتى تحلفي» وليس هناك عطف، ويؤكد هذا المعنى ما جاء به من شواهد. وبذا يكون المعنى لتقعدِنّ مقعد القصي وإلاّ تحلفي أو حتى تحلفي. وجواب القسم يكمنُ في «أني أبو ذيّالك الصبي» أمّا منعه إضمار اللام في جواب القسم. فقد أثبته من خلال الكلام عن المقال التالي: «واللّهِ لآتيك» فلا يقال: «واللّهِ آتيك»[78] في حين أجاز ذلك في تفسير «كم» جواباً

---

(75) انظر الفراء 54/2.
(76) انظر الفراء 192/3، وانظر الكتاب 105/3، وإعراب القرآن 100/2.
(77) انظر الفراء 70/2.
(78) انظر الفراء 253/3.

للقسم، وقد تقدم الكلام عن هذا[79]. ونخلص منه أنه أجاز حذف اللام إذا حلّتْ أداة مكانها.

وحذف جواب القسم قد نص عليه الفراء من خلال بيان أن العرب تترك الجواب إذا عرف المعنى، حيث قال: «وربّما تركت العرب جواب الشيءِ المعروف وإنْ ترك الجواب»[80] ونص عليه في قوله تعالى: ﴿**والنازعات غرقاً**﴾ [سورة النازعات/1]، قال «ويسأل السائل أين جواب القسم في النازعات؟ فهو مما تُرك جوابه لمعرفة السامعين المعنى، وكأنه لو ظهر كان لتُبعثُنَّ، ولتحاسبُنَّ، ويدل على ذلك قولهم. ءَإذا كنّا عظاماً نخرة ألا ترى أنه كالجواب لقوله: لتبعثُنَّ. إذ قالوا: ءَإذا كنّا عظاماً نخرةً، نبعث»[81].

الخاتمة

إن ثمرة البحث تكمن بما استطاع أن يقدم لنا الفراء من تصور للقسم من خلال حسّه اللغويّ، القائم على الشواهد القرآنية والشعريّة مُحتجاً بما يذهب إليه العرب من تضمينٍ لمعانٍ. وحذف وإيجاز وهو في هذا كلّه لم يحتكم إلى قاعدة نحويّة أو فكرة سابقة. وإنما اعتمد ما يراه من معنى في النص، فجاء القسم عنده في الجملة الإسمية، والجملة الفعلية، سواء أكان فعلها صريحاً في القسم أم مُتضمناً توكيداً فسره الفراء بأنّه يفيد معنى القسم.

أما القسم بالحرف فقد أثبته في اللام المفتوحة، والملازمة للشرط، وأوضح ما يمكن أن يكون عليه فعل الشرط. وألزم فعل الجواب ما يتقدمه من أداة، وهذا دفعه إلى أن يفسره جواباً للقسم في موارد، وجواباً للشرط في موارد أُخرىٰ. يضاف إلى هذا ما تضمنه البحث من قضايا نحوية أغنت البحث بما اجتهد به هذا العالم الجليل.

(79) انظر الفراء 397/2.

(80) الفراء 7/2 - 8.

(81) الفراء 231/3 لقد ذكر الأخفش أكثر من قول في جواب القسم انظر معانيه 535.

البحوث هي:

أ ـ الضمير العائد في القرآن عند الفراء، وقد نشر في مجلة المعارج اللبنانية في المجلد الأول/ العدد التاسع. سنة 1991.

ب ـ ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين، وقد نشر في مجلة التواصل اللّساني المغربية في المجلد الثالث/ العدد الثاني سنة 1991.

جـ ـ الاسم الموصول وصلته، دراسة في معاني القرآن للفراء. ينشر في مجلة التواصل اللساني المجلد الرابع/ العدد الأول سنة 1992.

د ـ نظرة الفراء للاشتغال من خلال كتابه معاني القرآن، وسينشر في مجلة جامعة السابع من إبريل.

المصادر والمراجع

1 ـ ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيّان، تحقيق مصطفى أحمد النحاس رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، د ـ ت.

2 ـ الإسناد في التراث النحوي والبلاغي، كاظم إبراهيم كاظم، رسالة ماجستير، آداب القاهرة 1980.

3 ـ إعراب ثلاثين سورة من القرآن، لابن خالويه، تحقيق محمد إبراهيم سليم، الجزائر 1992.

4 ـ إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، بغداد 1980.

5 ـ الإنصاف في مسائل الخلاف لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط ٣، مصر 1955.

6 ـ الحروف للإمام أبي الحسن المزني، تحقيق محمد حسين محمود، ومحمد حسن عواد عمان 1983.

7 ـ دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء لمختار أحمد ديرة دمشق 1991.

8 ـ شذا العرف في فن الصرف للشيخ أحمد الحملاوي، مصر د.ت.

9 ـ رصف المباني في شرح حروف المعاني للمالقي، تحقيق أحمد الخراط، دمشق 1975.

10 ـ سر الفصاحة لابن خفاجة، الطبعة الأولى، بيروت 1982.

11 ـ شرح القصائد السبع الطوال لأبي بكر الأنباري، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2، القاهرة 1967.

12 ـ القضايا النحوية في تفسير القرطبي، كاظم إبراهيم كاظم، رسالة دكتوراه آداب القاهرة 1982.

13 ـ كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد، تحقيق شوقي ضيف، ط 2، القاهرة 1980.

14 ـ كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1968.

15 ـ معاني القرآن للأخفش سعيد بن مسعدة، تحقيق فائز محمد الحمد، ط 2، الكويت 1981.

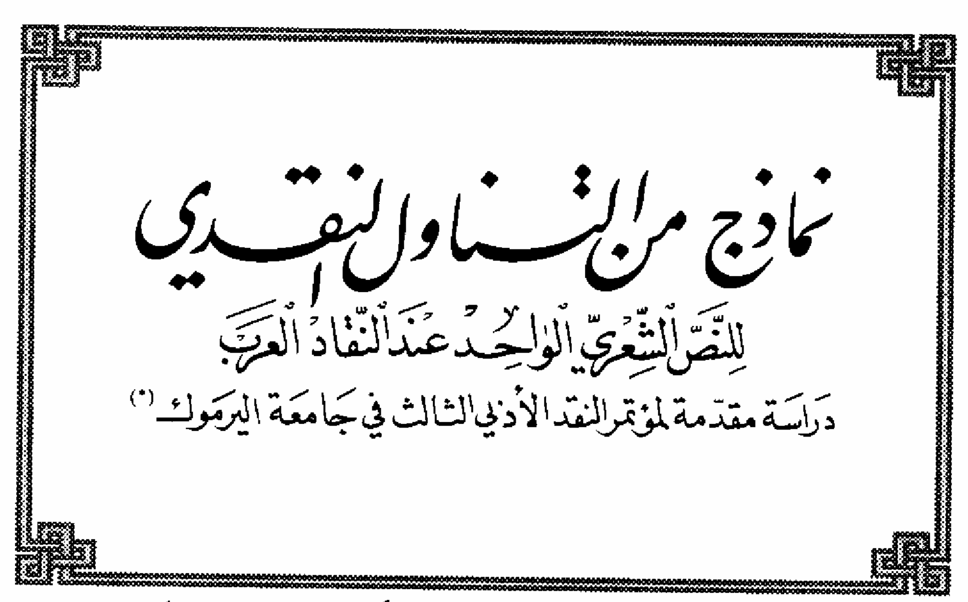
16 ـ معاني القرآن لأبي زكريا الفراء، تحقيق محمد النجار وآخرين، القاهرة 1972.

17 ـ مغني اللبيب لابن هشام تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ط 5، بيروت 1979.

18 ـ المقتضب لأبي العباس المبرد، تحقيق عبد الخالق عضيمة، القاهرة، 1388.

19 ـ همع الهوامع لجلال الدين السيوطي، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

20 ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد التاسع السنة 1992.



الدكتور عيسى العاكوب
كلّية الآداب - جامعة حلب - سورية

تقديم :

ترمي هذه الدراسة إلى استجلاء طبيعة التناول النقدي لنصّ شعري واحد عند نفر من النقاد العرب القدامى، بدءاً من ابن قتيبة (ب 276 هـ) وانتهاء بابن الأثير صاحب المثل السائر (ت 637 هـ). إذ تباينت وجهات نظر النقاد العرب إلى هذا النصّ، فجاءت تقويماتهم له متفاوتة أيضاً. واللافت للنظر أن هذا النص الشعريّ يكاد يكون فذّاً في جملة التراث النقدي العربي؛ من حيث توجّه أنظار عدد من النقاد إليه خلال ما ينوف على ثلاثة قرون. وكان لهذا الامتداد الزماني أثره في تباين طبائع النقاد، واختلاف أمزجتهم، وتنوّع المنظور المعرفي الذي أطلّ منه كلٌّ منهم عليه. وتتخذ الدراسة سبيل التأمل العميق لمدلولات التعابير

(*) بحث أُلقي في مؤتمر النقد الأدبي الثالث 1 - 23 من ذي الحجة 1409 هـ 24 - 26 من تموز 1989 م.

المستخدمة في الأحكام النقدية، والنظر إليها، أولاً، من خلال معجمها النقدي الخاص؛ نظراً إلى طبيعة الكلام العربي في عصوره الأولى من حيث إشارةُ الإيجاز والتكثيف الدلاليّ؛ وهو ما كان عنوان البلاغة عند القوم. كما تستأنس الدراسة ببعض ما انتهت إليه الدراسات المعاصرة في نظرية الفن والجمال.

وقد اهتدت الدراسة إلى تقسيم النقاد الذين عرضوا للنصّ المدروس على ثلاث مجموعات تبعاً لطبيعة التناول الخاصّ بكلّ مجموعة، على الرغم من أثارةٍ من التداخل بين أشكال التناول هذه؛ إذ يعزّ الفصلُ الحاسم بين المناهج في حقل الدرس النقدي.

وسلك البحثُ هذا المسلك:

I ـ النصّ المدروس

II ـ أشكالُ تناول النقّاد إياه:

1 ـ تناولٌ جماليّ عقليّ.
2 ـ تناولٌ نفسيّ.
3 ـ تناولٌ إبلاغي فنّي.

I ـ النصّ المدروس:

قال الشاعر:

ولمَّـا قضينـا من منىً كـلَّ حـاجـةٍ	ومسَّـح بـالأركـانِ مَنْ هـو مـاسـحُ
وشُـدَّت على دهم المهارى رحـالُنـا	ولم ينـظر الغـادي الـذي هـو رائـحُ
أخـذنـا بـأطـراف الأحـاديث بيننـا	وسـالتْ بـأعنـاق المـطيّ الأبـاطـحُ

عبد القادر الجرجاني: أسرار البلاغة
تحقيق هـ. رتير، ص 21-22

وجاء في حاشية المحقّق (ص 21) في شأن الأبيات ما يلي:

«الأبيات تروى لكثير عزة، وليزيد بن الطّثرية، ولعقبة بن كعب بن زهير بن

أبي سلمى، الشعر 8، ديوان كثيّر 79/1، نقد الشعر 10، نوادر القالي 169، وذيل السمط 77، الوساطة 35 (الثالث)، الصناعتين 42، زهر الآداب 56/2، المرتضى 110/2-111 من ثمانية أبيات لعقبة، محاضرات الأدباء (1286) 56/1؛ والشطر الأخير من أبيات التلخيص: المطول 367، المعاهد 241، الدسوقي 422/2، القول الجيد رقم 307-309 (328-330)، الجامع 304، فهارس الشواهد 41، أنوار الربيع 75 و437، اللسان 121/11 (طرف) (الأول والثالث) وشرح أبيات الإيضاح 21 آ.

ولا يخفى أننا اعتمدنا نص أسرار البلاغة على الرغم من بعد العهد بين عبد القاهر وبين من يُظنّ أنه صاحب النص؛ لثقتنا بتحقيق السيد هلموت ريتر، وقرب عمله من الصحة والضبط. ولم نشأ أن نخوض في مسألة صحة النسبة في هذه الأبيات؛ لاقتضاء ذلك مجهوداً، هو أهلٌ، في رأينا، لأن يبذل في مكان آخر. والأمر، بعد ذلك، متروك للبحث.

II ـ أشكالُ تناول النقاد هذا النصّ:

1 ـ تناولٌ جماليّ عقليّ؛ وممثلوه:

ـ ابن قتيبة (تـ 276 هـ):

كان الناقد ابنُ قتيبة أول من أثار مسألة جمالية هذه الأبيات في كتابه «الشعر والشعراء»، وهو في صدد بيان أقسام الشعر. فقد قسّم الشعر من حيث الجودة على أربعة أضرب، كانت الأبيات ضمن القسم الثاني، الذي أطلق عليه اسم الضرب الذي «حسن لفظه وافتقر إلى الفائدة في المعنى»[1].

ولا بدّ من الإشارة، قبل الشروع بتحديد طبيعة هذا التناول، إلى أنّ ابن قتيبة رتّب ضروب الشعر تبعاً لحظ كلّ منها من أسباب الجودة. وعلى هذا الأساس كان الطراز الأول عنده هو الضرب الذي «حسن لفظه وجاد معناه»[2].

---

(1) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص 8.

(2) المصدر السابق، ص 7.

ومؤدَّى هذا أنّ ابن قتيبة ليس ممّن يؤثر الشكل على المضمون، أو ممّن يؤثر المضمون على الشكل، وإنما هو ممّن يقول بجودة الشعر استناداً إلى المحتوى والصورة معاً. ويبدو أن الرجل يحسّ أن أول ما يغزو المتلقي من الفنّ الشعري هو لفظه أو صورته، ثم تكون الجولة للمعنى. فهو يرى أن المعنى يقع تحت الألفاظ؛ لذلك جاء قوله في شأن ألفاظ النص: «وإن نظرتَ إلى ما تحتها من المعنى»[3].

والملاحظُ في تقويم المثل الأعلى الشعري عند ابن قتيبة (الطراز الأول) أنه يرجع فيه إلى ثلاثة معايير في إطار مقولته بحسن اللفظ وجودة المعنى، وهذه المعايير هي: 1 ـ أن يكون أجمل ما قيل في غرضه، 2 ـ جودة ابتدائه، 3 ـ ابتداعه وابتكاره. أما العيار الأول فيعتمد مقايسة النص بنظائره في موضوعه في تاريخ الشعر العربي، وهي فكرة كان لها شأن كبير في تبويب الشعر على موضوعات وأغراض. ويدعو ضمناً إلى الابتداع والابتكار في المدلول خاصة، لتحقيق تفوّق النص على ما سبقه في موضوعه. وأما جودةُ الابتداء فعيارٌ يلحظ وجوب توزّع الجودة على أجزاء النص، على أن يحظى المطلعُ بالنصيب الأوفى؛ لأنه أول ما يفاجىء المتلقّي، تحقيقاً للإدهاش المنشود إحداثهُ عند هذا المتلقي. وقد جاء حُكْمانِ من أحكام الناقد الخمسة في شأن «المثل الأعلى الشعري» في جودة الابتداء أو المطلع. والمرجّحُ عندنا أن الاستجادة في هذين الحكمين إنما تنصرف إلى الحقل الدلالي، إذ تُحصَّل في أوّلهما تحصيلاً، وصرّح بها في ثانيهما تصريحاً. ولا شك في أن العيار الثالث عيارٌ دلاليٌ واضح، عبّر عنه بقوله: «هذا أبدعُ بيت قالته العرب». أما التطبيق فقد جاء على هذا النحو:

1 ـ الحكمانِ القائمان على كون البيت أحسنَ ما قيل في معناه هما:

أ ـ «لم يُقل في الهيبة شيء أحسن من قول الشاعر:

---

(3) المصدر السابق، ص 8.

فـي كفّـه خيـزرانٌ ريحُـه عبـقٌ   من كفّ أروعَ في عـرنينـه شممُ
يُغضي حيـاء ويُغضى من مهـابتـه   فـمـا يُكـلَّم إلاّ حـين يبـتـسـمُ

ب ـ «لم يُقل في الكِبَر شيءُ أحسن من قول الشاعر:

أرى بصـري قـد رابني بعـدَ صحّـةٍ   وحسبُـك داءً أن تـصـحَّ وتسـلمـا

2 ـ الحكمانِ القائمان على كون البيت أحسنَ ما ابتدىء به:

أ ـ «لم يبتدىء أحدٌ مرثيةً بأحسن من قول الشاعر (أوس بن حجر):

أيتُهـا النفسُ أجملي جـزعـا   إنّ الـذي تحـذرين قـد وقعـا

ب ـ «لم يبتدىء أحدٌ من المتقدمين بأحسن ولا أغرب من قول الشاعر (النابغة الذبياني):

كِليني لهمٍّ يـا أميمـةُ نـاصبِ   وليلٍ أُقاسيـه بطيءِ الكـواكبِ

3 ـ الحكم القائم على إبداع في المعنى:

«أبدعُ بيت قالته العرب قولُ أبي ذؤيب:

والـنفسُ راغبـةٌ إذا رغَّبـتهـا   وإذا تُـردّ إلى قليـل تقنـع[4]

وعلى الرغم من أنّ ابن قتيبة أشار في مطلع حديثه عن أقسام الشعر إلى مبدأ «حسن اللفظ»، إلا أنه لم يدلّل على ذلك بوضوح في ما أتى به من أمثلة. ومستقري أمثلته على الطراز الشعري الرفيع ينتهي إلى أنّ حسن اللفظ عنده ينصرف إلى جمالية أستطيقية، تعتمد إبهاج الحسّ وإمتاع الأذن. ولعلّ مثاله على الشعر الذي جاد معناه وقصرتْ ألفاظه، وهو قول لبيد:

ما عاتبَ المرءَ الكريم كنفسِهِ   والمرءُ يُصلحهُ الجليسُ الصالحُ

يُرينا، إلى حدّ ما، ما قصد الناقد بقصور اللفظ عن المعنى؛ إذ قال بعد إيراد البيت: «إنّه، وإن كان جيّد المعنى والسّبك، فإنه قليلُ الماء والرَّوْنَق[5].

---

(4) ينظر في الأحكام السابقة: المصدر السابق، ص 7، 8.

(5) المصدر السابق، ص 9.

وقد انتهى بعضُ الدارسين المعاصرين إلى «أنّ تعبير الرَّوْنَق» غدا مصطلحاً نقديًّا دارجاً في التراث النقدي، وهو يعني الحسنَ والنّضارة، وبهذا المفهوم ورد عن ابن سلام عندما وضعه وصفاً للكلام، وعند ابن قتيبة، الذي أطلقه صفةً للكلام وللطَّبع، وجعله قريب المعنى من النضارة[6]. ويستفاد من كلام تال أنّ ابن قتيبة يريد في لغة الشعر أمرين: جودة أستطيقية في البِنْية الفيزيائية للكلام، وشفافية فيه تفضي إلى تبيانِه دلالتَه[7].

على هذا النحو يمكن تلخيص العيار النقدي الذي استند إليه ابنُ قتيبة في تقويم الشعر بأنّه: أن يكون المعنى حكيماً أو غريباً أو بديعاً. ويتضاعف إحساسُه بجماله حين يقع مطلعاً للقصيدة، ويناسب غرضها العام. ومفاد هذا أنه ينشد إدهاش العقل ومباغتته بفكرة صائبة قد تحمل زاداً معرفيّاً للمتلقّي. ووفقاً لهذا الفهم جاء حديثُهُ عن منزلة الشعر عند العرب في مقدمة كتابه، حيث يقول: «وكان حقّ هذا الكتاب أن أودعهُ الأخبار عن جلالة قدر الشعر وعظيم خطره، وعمّن رفعه الله بالمديح وعمن وضعه بالهجاء، وعما أودعته العربُ من الأخبار النافعة والأنساب الصّحاح والحكم المضارعة لحكم الفلاسفة، والعلوم في الخيل والنجوم وأنوائها والاهتداء بها، والرياح وما كان منها مبشّراً أو جائلاً، والبروق وما كان منها خُلَّباً أو صادقاً، والسحاب وما كان منها جَهاماً أو ماطراً، وعمّا يبعث منه البخيلَ على السّماح والجبان على اللقاء والدنيّ على السمو»[8].

ومما هو مكمّلٌ لهذا أن تكون الفكرةُ الجميلة أو المعلومة التي يتضمنها الشعر مُخرَجَةً ببِنْية صوتية مُبهجةٍ للحسّ الجمالي وقادرة على الإبانة عمّا يكمن تحتها من معنى.

ولنا، بعدما تقدّم من استبصار، أن نعرض ما قال ابنُ قتيبة في صدد

---

(6) إدريس الناقوري، المصطلح النقدي في نقد الشعر، ص 161.

(7) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ينظر وصفه بيتاً للنابغة بقوله: «رأيت علماءنا يستجيدون معناه، ولست أرى ألفاظه جياداً ولا مبينة لمعناه» ص 9.

(8) المصدر السابق، ص 6.

الأبيات المدروسة. وهو، إذ يجعلها في المنزلة الثانية، يقول:

«وضربٌ منه (الشعر) حسُن لفظُه وحلا، فإذا أنت فتّشته لم تجد هناك فائدة في المعنى، كقول القائل:

ولمّا قضينا من منًى كلَّ حاجة ومسّح بالأركان من هو ماسِحُ
وشُدّتْ على حدب المهارى رحالُنا ولا ينظر الغادي الذي هو رائحُ
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالتْ بأعناق المطيِّ الأباطحُ

هذه الألفاظ، كما ترى، أحسنُ شيء مخارجَ ومطالع ومقاطع، وإن نظرت إلى ما تحتها من المعنى وجدتَه: ولمّا قطعنا أيامَ منى واستلمنا الأركانَ وعالَيْنا إبلَنا الأنضاءَ، ومضى الناس لا ينتظر الغادي الرائح، ابتدأنا في الحديث، وسارت المطيّ في الأبطح»[9].

أما ثناؤه على الصورة فيلخّصه الحكمُ الذي جاء في مرحلتين: 1 ـ «حسُن لفظُه وحلا» ثم 2 ـ «هذه الألفاظ أحسنُ شيء مخارجَ ومطالعَ ومقاطع». ولا بدّ ههنا من الاستعانة بمعجم اللغة النقدية لذلك العصر للتعرُّف إلى الدلالة الدقيقة لما يقول. إذ يرى بعض الدارسين أنّ اصطلاح «الحسن» في النقد العربي» حافظ على معناه اللغوي الأصلي الذي يقصد به الجمالُ الظاهر للعيان، أو المشير للإحساس، ومن الكلمات التي تؤدّي معناه في الاصطلاح دون أن ترادفه: الجودةُ والفصاحةُ والصحة[10]». وأما الكلام «الحُلْو» فهو «العذبُ السّهلُ ذو الألفاظ التي تجري على اللسان عذبةً مستساغةً خالية من عيوب الفصاحة؛ والحلاوة تكون في الأغلب الأعم صفة للفظ وللكلام[11]»، وقد نسب ابن قتيبة الحسنَ إلى مخارج ألفاظ الأبيات ومطالعها ومقاطعها، والمراد هنا، كما نفهم، جمالُ جرسها وعذوبةُ نُطقها. وقد أُطلق لفظ «المطلع»، في النقد العربي، على بدايات القصائد، ومصطلح «المقطع» على بيتها الأخير. ويمكن القول جملة:

---

(9) المصدر السابق، ص 7 - 8.

(10) إدريس الناقوري، المصطلح النقدي في نقد الشعر، ص 113.

(11) المصدر السابق، ص 120.

«إنّ ابن قتيبة يقول بجمالية صوتية أساسُها استحسان الأذن لَمأتى الصوت إياها. وهو أمرٌ أشار إليه بعض النقاد العرب في صدد حديثهم عن استجادة كلّ حاسة لمُدْرَكها الخاص حين يأتيها وفق درجة معينة وطبيعة خاصة. إذ «العلة في قبول الفهم الناقد للشعر الحسن الذي يرد عليه، ونفيه القبيح منه، واهتزازه لما يقبله، وتكرهه لما ينفيه، أن كل حاسة من حواس البدن إنما تتقبل ما يتصل بها مما طبعت له، إذا كان وروده عليها وروداً لطيفاً باعتدال لا جور فيه، وبموافقة لا مضادة معها»[12].

وأما ما هبط بالأبيات في ميزان ابن قتيبة فهو غيابُ المعنى. وبيِّنٌ ههنا ما أسلفنا من أنه يفصل ما يحدث المضمونُ عمّا تحدثه الصورة في نفس المتلقي. ويستفاد مما قاله في أكثر من موضع أنه يرى أنّ الحِسّ هو أول ما يتأثر لدى المتلقي، ثم يأتي دور العقل الذي يفتّش وينظر إلى ما تحت الألفاظ من المعاني. والواقع، كما يرى بعض النقاد، أنه «ليس ثمة حدودٌ بين تأثير المعنى وتأثير المبنى في العملية الفنية، بل إنهما يجتمعان ويتولّدان معاً في لحظة نفسية واحدة أيضاً، بل من الاثنين جميعاً»[13].

وليس ما يعنينا هنا أن نُقوّم منهج ابن قتيبة في نقد الشعر، وإنما يهمّنا أن نشير إلى أنّ تناوله يتمثّل في اعتقاده بوجودِ مَلكتيْن للإدراك الجمالي للفن الشعري، هما الحسُّ والعقل. وأنّ أولاهما تقع فوق الأخرى في ساحة الإدراك أو هي أسرع من صاحبتها في الاستجابة لما يأتيها. ويُفهم من ابن قتيبة أنه يرى في الكلام أو في الشعر مستوييْن أو أفقين: أفق التعبير اللغوي، وهو سطحيّ ماديّ مدرَكٌ بالحسّ السمعي. وأفق التفكير، وهو يتوارى تحت الأول، ولذلك ينبغي أن يُزاح الأولُ ليحدث تأثيره أو يعرض بضاعته. ولا غرابة في ذلك عند عالم فقيه، قيمةُ كلّ كلامٍ، عنده، في ما يمكن أن يقدم لصلاح الإنسان وخيره وتبصيره بسبل الهداية والرشاد.

---

(12) ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 20.

(13) إيليا حاوي، نماذج في النقد الأدبي، ص 561.

ولم يأت ابنُ قتيبة، حين علّل غياب المعنى في هذه الأبيات، بغير أن شرح الأبيات نثراً، وههنا، فيما يبدو، تكمن المشكلة كلّها. فقد مرّت الأبيات بعقل هذا الناقد، وترجمها إلى حكاية عادية، ليس فيها من الشعر شيء. وحين يُشرح الشعرُ بهذه الصورة، ويُحكَم عليه من خلال هذا الشرح، لا يُعقل أن يُنتَظر أحكامٌ من غير هذا القبيل. فما فعله ابنُ قتيبة هو أنه ألقى ذاتية المضمون الشعري، واستبعد كلَّ ما له صلةٌ بالقائل، وأحال الأبيات الغنائية إلى شيء قريب من الحكاية والقصة. وهذا مجانبٌ لطبيعة المضامين الشعرية، إذ إن «ما يؤلِّف مضمون الشعر الغنائي ليس جريانَ عملٍ موضوعيّ يتسع حتى تخوم العالم بكلّ غناه، بل الذاتية الفردية، وبالتالي المواقف والمواضيع الخاصة، وكذلك الكيفية التي تعي بها النفسُ نفسَها، بأحكامها الذاتية وأفراحها وإعجاباتها وآلامها وأحاسيسها، في ذلك المضمون»[14].

لقد أحال ابنُ قتيبة الذاتيَّ إلى موضوعي، والشعر إلى كلام عادي، ونسي أن أساس الإبداع في الفن الشعري «هو حاجةٌ غيرُ ملباة وشعورٌ بعدم الكفاية لدى الذات، دأبُهما أن يلغيا نفسيهما لينقلبا إلى رضا واكتفاء. بهذا المعنى يمكن أن يُعد المضمون ذاتيّاً، داخليًّا صرفاً، بينما يقابله الموضوعي، ومن هذه المقابلة ينبع مطلب موضعية الذاتي[15].

وهكذا فإنّ نقطة الضعف في تناول ابن قتيبة تتمثّل في عدم إدراكه مطلب «موضعة الذاتي» عند الفنان الشاعر، انطلاقاً من نظرته النفعية إلى الفنّ الشعري. ولا يغيّر من الأمر كثيراً قولُه بجمالية للمادة الصوتية في الشعر مستقلةٍ عن معناه؛ ذلك أنّ «الصورة في الموضوع الجمالي إنما تحدِّثنا عن الفنان الذي دمغ بخاتمه تلك المادة الخام، فأحالها إلى موضوع أستطيقي نسمّيه بالعمل الفني»[16].

ونحسب أنّ ما أدى بابن قتيبة إلى هذا الذي انتهى إليه هو اهتمامه المفرط

(14) هيغل، فن الشعر (جـ 2) ص 232.

(15) هيغل، فكرة الجمال، ص 14.

(16) زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، ص 91.

بمتلقّي الشعر وما يجب أن يقدّم له بوساطة هذا الفن، من دون أن يقيم وزناً للمبدع الذي كان الأثرُ الفني تظهيراً فنيّاً لداخليته المُثارة.

ـ قدامة بن جعفر (تـ 310 هـ):

يشرَكُ قدامةُ ابنَ قتيبة في الطبيعة الجمالية العقلية لتناوله النقدي لهذه الأبيات. وإنّ التحديد القائم على المنطق أول ما يطالع قارىء «نقد الشعر» لقدامة، وذلك حين يعرّف الشعر بأنه «قولٌ موزونٌ مقفّى يدلّ على معنى»[19]. وهو يحدّد معايير جودة لكلّ من هذه العناصر الأربعة يسمّيها «نعوتاً»، أي صفات امتياز. ويقول في نعت اللفظ:

«أن يكون سمحاً، سهلَ مخارج الحروف من مواضعها، عليه رونقُ الفصاحة، مع الخلوّ من البشاعة، مثل أشعار يوجد فيها ذلك، وإن خلت من سائر النعوت للشعر، منها أبياتٌ من تشبيب قصيدة للحادرة الذبياني... ومثله أيضاً:

ولما قضينا.... الأبيات الثلاثة...[20].

وواضحٌ أنّ قدامة، مثل ابن قتيبة، يتناول هذه الأبيات تناولاً جماليّاً عقليّاً، باحثاً في النهاية عن المعنى العقلي دون المعنى الانفعالي الذي هو ما ينبغي أن يُبحث عنه في الشعر. ولا تكاد صفاتُ اللفظ عند قدامة تخرج عن إطار الصفات التي حدّدها ابن قتيبة له. وبيِّنٌ أيضاً مجاراةُ قدامة صاحبه في فصله الصورة عن المحتوى في الفن الشعري، خاصة أنه يتحدث عن معايير الجودة لكلّ عنصر من عناصر هذا الفن في موطن خاص به. ويرى قدامة أنّ الفنّ مضمونٌ وصورةٌ معاً، لكنه أجاز الفصل بينهما. وعلى الرغم من أنه يحدّ الشعر بأنه قولٌ موزونٌ مقفّى

---

(17) انظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص 7.

(18) ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 83 - 84.

(19) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 17.

(20) المصدر السابق، ص 28، 35.

يدلّ على معنى، فإنه لم يحدّد طابعاً معيّناً للمعاني الشعرية، مجيزاً للشاعر أن يأتي من المعاني ما يريد، فمما «يجب توطيدُه وتقديمُه، قبـل الذي أريـد أن أتكلم فيه، أنّ المعاني كلّها معرضةٌ للشاعر، وله أن يتكلم منها فيما أحب وآثر، من غير أن يُحظر عليه معنى يروم الكلامَ فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشعرُ فيها كالصورة، كما يوجد في كلّ صناعة من أنه لا بدّ فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصّور منها، مثـل الخشب للنجارة والفضـة للصياغة»[21].

ويفهم الدارس أنّ تقويم قدامة للمعاني الشعرية يمرّ بمرحلتيْن: الأولى هي تحديد الغرض الذي قصد إليه الشـاعر. وههنـا للشاعـر أن يقول في أيّ موضوع يشاء، ولا مجال للتقويم تبعاً لذلك. والثانية هي الإتيان بالمعاني مناسبةً للغرض المحدّد، وههنا مجالُ الحكم على المعاني، إذ جماعُ الوصف لجودة المعنى هو «أن يكون المعنى مواجهاً للغرض المقصود، غيرَ عادلٍ عن الأمـر المطلوب[22]. فما كان من المعاني التي يبثّها الشاعر في تضاعيف نصّه موائما لغرضه العام وواقعاً تحت لوائه فهو من المستجاد المنشود. فهل كان قدامة يقول بوحدة القصيدة، أو شيءٍ من هذا القبيل؟!

لا شك أنّ العملية الإبداعية، وفقَ فهم قدامة، واعيةٌ مدرِكة، تستنير بضياء العقل الذي يحدّد موضوعاً أو غرضاً مقصوداً، ثم تأتي المعاني الجزئية لتكون مواجهةً لهذا الغرض منتمية إليه بنسب. ويُغفل قدامة «أنّ الفن ليس تعبيراً عمّا يعيه الإنسان، وإنما هو تعبيرٌ عمّا حولَ الوعي أو فوقه أو وراءه، لا يجسّد ما يشخصُ في النور، بل ما يشخصُ في الظلمة، لا ينقل الخطوطَ بل الظلالَ، ولا يُعنى بالأشياء، بل برموزها الصوفية الغـامضة المضمـرة التي تغلفها، دون أن يوضحها إيضاحٌ أو يقرّرها تقرير»[23].

---

(21) المصدر السابق، ص 19.

(22) المصدر السابق، ص 58.

(23) إيليا حاوي، نماذج في النقد الأدبي، ص 6.

والحقيقة أنّ قدامة أهمل الحديث عن دلالة الأبيات التي ندرسها سوى إشارة إلى أنه ليس تحت ألفاظها معنى، على الرغم من أن معانيها لا تخرج عن إطار الغرض الذي قصد إليه الشاعر فيها، وكأن الرجل لم يستطع أن يتحقق من هذا.

إنّ نقطة التلاقي بين قدامة وابن قتيبة في تقويم هذه الأبيات إنما هي استجادةُ صورتها من دون محتواها، وقد اتفقا تقريباً في عيار جودة اللفظ الشعري، ولكنهما اختلفا في عيار جودة المعنى، فبينما أساسُ الجودة في المعنى عند ابن قتيبة أن يكون المعنى حكيماً مفيداً للناس مبصّراً إياهم بحقيقَة من الحقائق، إذا هو عند قدامة جودةٌ منطقية صرفة، محورها انتماءُ المعاني الجزئية في تضاعيف النص إلى غرضه العام الذي قصد المنشىء أن يقول فيه.

ومن هنا جاز أن نسم تناوله بأنه جماليّ عقليّ، وإن اختلف في التطبيق عن حال ابن قتيبة؛ إذ إنّ عقلية تناول ابن قتيبة نُشدانٌ للرائع من الفِكر المبهجِ للعقلِ، والمفيد للإنسان معرفةً، أي إنها متصلة بالمتلقّي وحاسبةٌ لحسابه، أما عقليةُ تناول قدامة فانبثاقٌ عن الفكرة الأساسية التي ألمت بعقل الشاعر واستحوذت على تفكيره، ودورانٌ للمعاني الجزئية في فلكها.

ـ أبو هلال العسكري (تـ 395 هـ):

وافق تناولُ أبي هلالٍ هذه الأبياتَ صنيعَ ابن قتيبة وفاقاً تامّاً، فأثنى على الصورة، ولم ير في المحتوى كبير قيمة. وهو يقول بعد أن يورد الأبيات: «وليس تحت هذه الألفاظ كبيرُ معنى، وهي رائعة معجبة»، ويعلل ذلك بالطريقة نفسها التي علل بها ابن قتيبة إنكاره لقيمة محتواها، حيث يقول: «فإنما هي: ولما قضينا الحج وتسلمنا الأركان وشدت رحالنا على مهازيل الإبل، ولم ينتظر بعضنا بعضاً، جعلنا نتحدث، وتسير الإبل في بطون الأودية»[24].

(24) انظر في المقبوسين: أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 65.

لقد أحال أبو هلال الأبيات إلى قطعة من النثر، موضوعُها حكاية قصيرة، وحكَم على معناها من خلال هذه القطعة النثرية؛ أي إنه فهمها فهماً ولم يتحسّسْها تحسّساً، وهذا فِراقُ ما بينه وبين المنهج السليم في تناول الفن الشعري. وقد غاب عن تصوّر أبي هلال، كسابقيه، أنّ الروح الشاعر لم يبدع هذه الأبيات من وحي اليقين العقلي، وإنما من وحي الداخلية المتوفّزة، التي أحسّت بعدم الكفاية، فتحتّم عندها وجوبُ تمرير الذاتي إلى الموضوعي، كما يقول هيغل.

ـ أبو بكر الباقِلّاني (تـ 403 هـ):

كان الباقلّاني ممن راقهم تناولُ ابن قتيبة هذه الأبيات، أو قل إنه سلّم له بما قال في شأنها. وكان في صدد الحديث عن الشعر الحَسنِ الألفاظ حين قال: «هذا من الشعر الحسن، الذي يحلو لفظه، وتقلّ فوائده، كقول القائل:

الأبيات .....

هذه ألفاظٌ بديعةُ المطالع والمقاطع، حلوةُ المجاني والمواقع، قليلةُ المعاني والفوائد»[25].

والحقّ أن قصور أرباب هذا الضرب من التناول جميعاً، يرجع في المقام الأول إلى تصوّرهم للشعر بوصفه كلاماً عاديًّا من حيث دلالته، ومن ثم يجوز الحكمُ على دلالته بهذه الأحكام الجزئية التي تتناول أجزاءه واحداً واحدا. وإنه في أساس الشعرية أن الدلالة التي تتخذها الصورةُ ليست هي التي تعرض نفسها على إدراكنا، فتبيّن ما فيها من محتوى كان لها قبل أن تصير شعراً، بل إنّ الشكل الشعري شكلٌ فني يشعُّ بمضامين خاصة متأتّية من مناطق مختلفة فيه، ولا يدركها إلا الحدْسُ؛ لأنها منبعثةٌ عن حدْس؛ ذلك أنّ «كلّ نص فني يقدّم مستويَيْن: مستوى إخباري مباشر، ومستوى إشاري غير مباشر، هو ما تزخر به

(25) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص 338 - 339.

اللغةُ الشعرية فيما وراء المؤدّى المباشر، ويكوّن نظام العلاقات الدلالية والإيقاعية في النص. وطبيعيّ أن الأسبقية في النثر العادي الوظيفي هي للمستوى المباشر أو الإخباري، بينما تكون الأسبقية في النص الشعري للمستوى الثاني. وربما كان المضمون الإخباري (أو الموضوع) في النص مجرد مناسبة تحريضية أو «صقالة» للمشروع الفني. والمستوى الإخباري يبقى أكثر ارتباطاً بالمناسبة التاريخية، بينما يُفلت المستوى الثاني من المناسبة والظرف المحدّد، ويمتلك القدرة على البثّ المتجدد، بحيث يخاطب أجيالاً عديدة. وبين المستويْين علاقةُ تفاعل وإضاءة. والمستوى الثاني هو الذي ينتشل المستوى الأول من النثرية، وهو بالتالي جوهر العملية الفنية. فإذا حصرنا النص الشعري في مستواه الأول، أو إذا التمسنا هذا المستوى دون أن يضيئه المستوى الثاني، أو مررنا بالمستوى الثاني مروراً تأويليّاً أو جاهلاً، فعرضنا النص على معيار القرائن التقليدية، واقتصرنا على الدلالات الاصطلاحية القاموسية للمفردات، قتلنا روح النص وتشبّثْنا بثيابه العارضة»[26].

ولعلّ الصفة المشتركة لدى أصحاب ما سمّيناه «التناول الجمالي العقلي»، إنما هي عدم قدرتهم على إدراك الجمال الفني بوصفه وحدةً حية متماسكة، انتقاصُ أي جزء منها يسيء إلى جماليتها. والأمر كما يقول هيغل: «إنّ مهمة الفن هي العمل على أن يغدو الظاهراتي في مختلف نقاط سطحه هو العين، مقر النفس وكاشفة الروح. ولعلنا نذكر البيتين الشعريين اللذيْن يناجي فيهما أفلاطون النجمة Aster بالقول:

حين تنظرين إلى النجوم، وانجمتاه، أودّ لو كنتُ أنا السماء ذات المائة عين لأتأملك من عالي السماء»[27].

إن الشكل في الآثار الفنية ينبغي أن يُظهر الروح في كلّ جزء من أجزائه،

---

(26) خالدة سعيد، حركية الإبداع، ص 57 - 58.

(27) هيغل، فكرة الجمال، ص 93 - 94.

ومن ذلك تتأتى حيويةُ الفن وإنسانيته وسلطانُه القوي على النفس البشرية؛ لأنه يخاطبها بما هو أساسي فيها، بما هو من ألصق الأشياء بطبيعتها وجوهرها.

2 ـ تناولٌ نفسيّ؛ وممثّلوه:

ـ ابنُ طباطبا (تـ 322 هـ):

إنّ ما أهمله ابن قتيبة وقدامة وسواهم في شأن هذه الأبيات، تنبّه إليه ابن طباطبا بوعي الناقد البصير. وممّا هو جليّ أن دارس «عيار الشعر» لا يملك إلا أن يُقرّ بأنه أمام ناقد له حظ من التفوق. ومما يميز هذا الناقد قدرتُه على استكناه الروح العربي في الشعر. ذلك الذي أنتجه الجاهليون وأوائل الإسلاميين. وظلّ مبايناً للروح الجديد الذي سرى في أعطاف الشعر العربي بدءاً من القرن الثاني للهجرة، باندماج الجداول الثقافية المختلفة في يمّ الثقافة العربية، وبظهور شعراء كثيرين ليسوا من الأرومة العربية.

وقد ناقش ابن طباطبا الأبيات التي نحن في صددها في معرض حديثه عمّا سمّاه «الشعر الحسن اللفظ الواهي المعنى». ويبدو أنه كان مقتفياً خطى سابقيه فقط في استعارة العنوان؛ إذ نجده يذكر حسناتٍ للمعنى في أمثال هذه الأبيات لم يشر إليها المتقدّمون. يقول تحت العنوان المتقدم: «ومن الأبيات الحسنة الألفاظ المستعذبة الرائقة سماعاً، الواهية تحصيلاً ومعنى، وإنما يُستحسنُ منها اتفاقُ الحالات التي وضعت فيها، وتذكّرُ اللذات بمعانيها، والعبارةُ عمّا كان في الضمير منها، وحكاياتُ ما جرى من حقائقها دون نسيج الشعر وجودته، وإحكام صنعه وإتقان معناه. .»[28].

أراد ابن طباطبا بهذا أن هذه الأشعار مما جاد وحسُن لتصويره حقائق المعاني التي وقعت لقائليها الواصفين لها، من دون إتقان للمعنى. ويعني هذا في لغة النقد أن ابن طباطبا قد تنبه إلى العنصر الذاتي في هذه الأشعار؛ أي

(28) ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 87.

إنها، عنده، من الشعر الذي يعبّر عن تجارب أصحابه. ولا شك أنّ تقسيمات ابن قتيبة كانت ماثلةً لابن طباطبا حين عرض لهذه المسألة؛ ففضلاً عن العناوين التي استعار كثيراً منها من سلفه، نجد لديه مثالين من أمثلة ابن قتيبة على «الشعر الذي حسن لفظه وحلا وليس وراءه متحصل». أما هذان المثالان فهما، أولاً، البيتانِ اللذان نسبهما ابنُ قتيبة إلى المَعْلوط السعدي، وهما:

إنّ الـذين غدوا بلبّـك غادروا وشَـلاً بعينـك لا يـزالُ مَعينـا
غُيَّضْنَ من عبراتِهنّ وقلْنَ لي: ماذا لقيتَ من الهوى ولقينا[29]

وقد نسبهما ابنُ طباطبا إلى جرير.

وثاني المثالين أبياتنا موضوع الدراسة:

ولما قضينا. . . . الأبيات

وبعد أن أورد ابنُ طباطبا هذه الأبيات قال: «هذا الشعرُ هو استشعارُ قائله لفرحة قفوله إلى بلده وسرورِه بالحاجة التي وصفها، من قضاء حجّه وأنسه برفقائه، ومحادثتهم، ووصفه سيل الأباطح بأعناق المطي كما تسيل بالمياه. فهو معنى مستوفى على قدر مراد الشاعر»[31].

وأحسب أنه يكفي الدارس أن يجيل الطرف في قول هذا الناقد: «هذا الشعر هو لاستشعار قائله لفرحة قفوله إلى بلده، وسروره بالحاجة التي وصفها»، ليدرك المنزلة العلية التي بلغها هذا الرجل. فقد أدرك أنّ ما يسمى الآن بـ «البِنية المنطقية» للنص ليس دائماً معاني عقلية صرفة، فثمة إلى جانب ذلك، المعاني الشعورية، أو إشعاعات البوْح الداخلي، أو الحدوس غير الواعية، هذه التي لا يحصّلها الشاعر من ثقافة أو من واقع خارجي، وإنما هي صورة لتوثّب داخلية الشاعر المستثارة. لقد صوَّر ابنُ طباطبا بوضوحٍ الجوّ النفسي الذي صدرت عنه

---

(29) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص 87.
(30) ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 87 - 88.
(31) المصدر السابق، ص 88.

الأبيات في نفس قائلها، ووزن الشعر بعيار جديد هو عيار «التعبير عن الذات» و «وصف التجارب». ولا شك في أن هذا العيار ألصق بطبيعة الشعـر العربي القديم، وأقرب إلى الذاتية الشاعرة.

وقد فطن هذا الناقد إلى صورة فنية في النص، يمكن أن تكون أسهمت إسهاماً بيّناً في جماليات النص، وهو صورةُ سيلِ الأباطح بأعناق المطيّ كما تسيل المياه. مما يشي بتنبّهه إلى قدرة التخييل في تصوير التجارب الشعورية، وقوة فعاليته في إثارة الحسّ الجمالي لدى المتلقي.

وأيًّا كان ما نقول في شأن تناول ابن طباطبا هذا، فإنه تناول فتح الباب على مصراعيه لنوع من الدرس الأدبي يكاد يكون جديداً في زمانه، على غرار ما نجد لدى ابن جنّي وأضرابه، فقد كان ناقداً متفوقاً في مضمار الدرس الذي يعوِّل على نفسية المبدع والمتلقي بين نقاد العرب القدامى، وتُسجّل لكتابه «عيار الشعر» لمحاتٌ جدّ موفقة في هذا الشأن. وما أغفله التناول السابق نجده ها هنا بأهلية تامة. ولا يخرج ما دلّل به ابنُ طباطبا عن تصوّر، لشعر يجعل منه وسيلة تعبيرية عن تجربة شعورية، عاناها المنشىء. وقد تأتّى لهذا الناقد أن يدرك أنّ القصّ في أمثال هذه الأبيات ليس ذا طبيعة ملحمية بعيدة عن ذات المبدع، وإنما هو قصٌّ تشعّه الذات الشاعرة في رحلة البثّ الشعوري المبدع. والشعر، وفق هذا التصوّر، ذو طبيعة معرفية، ولكنها ذاتية، أي إنه يصدر هنا عن «الانفعال المبدع» كما يقول برغسون. ويمكنُ القول، جملةً، أنّ ابن طباطبا فطن إلى الذاتية المبدعة، وجاء تقويمُه لهذا الصنف من الشعر ورفعه من شأن معانيه مبنيّاً على هذه القاعدة، أي إنه فطن إلى غرض القائل. وعلى الرغم من أنّ قدامة قد تكلّم على «الغرض» المقصود لدى المنشىء، إلا أنه أخفق في تلمُّسه في هذه الأبيات.

ـ ابنُ جِنّي (تـ 392 هـ):

اللافتُ للنظر أنّ ابن جني فطن إلى ما فطن إليه ابن طباطبا، وأضاف إلى

ذلك وسْمًا لمن تدبّر هذه الأبيات فلم يقع وراءها على طائل بجفاء الطبع، كما وسم الأبيات نفسها بخفاء المقصود منها[32]!.

وقد دلّل ابنُ جنّي على بصرٍ نافذ في تناوله النقدي لهذه الأبيات، حين خالف كثيرين من سابقيه الذين آنسوا شيئًا من جمالية الأداء في الأبيات، لكنهم لم يوظّفوا هذه الجمالية في تناول نقدي ينظر إلى الشعر بوصفه فنًّا أساسُه إرادةُ الروح التائقِ أن يتظهَّر في شكلٍ فنّي قادر على إحداث صورةٍ مماثلة له لدى متلقي الفنّ. ولا نزعم أنّ ابن جني قد انتهى إلى هذا أو إلى ما هو قريب منه، ذلك أنه ظلّ ممن يقول بالفصل بين المحتوى وصورته. وهو يقرّ أصحاب التناول السابق مذهبهم في جودة صورة الأبيات لكنه يرى أن مبعث ذلك إنما هو تشريفُ المعاني إياها، وتقديسُها لها «فإذا رأيتَ العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسّنوها، وحموا حواشيها وهذّبوها، وصقلوا غروبها وأرهفوها، فلا ترينّ أنّ العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ، بل هي عندنا خدمةٌ منهم للمعاني، وتنويهٌ بها، وتشريفٌ منها، ونظير ذلك إصلاحُ الوعاء وتحصينُه، وتزكيتُه، وتقديسه، وإنما المبغيُّ بذلك منه الاحتياطُ للمُوعى عليه، وجواره بما يعطّر بشَره، ولا يعكر جوهرَه، كما قد نجد من المعاني الفاخرة السامية ما يهجِّنه ويغضّ منه كُدرةُ لفظِه، وسوءُ العبارة عنه»[33] وتصوّر المضمون والصورة الشعريين على هذا النحو من صورة الوعاء والموعىٰ عليه وتشريفُ الأول لشرف الثاني، مما لا يتقدم في إدراك الجمالية الحقيقية لهذا الفن.

وإن كان ابنُ جنّي قد وقف في هذا المضمار عند النقطة التي انتهى إليها متقدّموه، فإنه تقدّم عليهم في نقاط أخرى. فقد تبيّن أنّ دلالة هذه الأبيات دلالة خاصة، وفيها أثارةٌ من خفاء وغموض. ويُفهم هذا بوصفه إشارةً إلى الطبيعة النفسية لهذه الدلالة. وتراءى لابن جني شيء آخر من أسرار هذه الأبيات، وهو أنها من الأشعار المتخصّصة بجمهور خاص، سواء من المنشئين أم المتلقّين.

---

(32) ابن جني، الخصائص (جـ 1) ص 218.

(33) المصدر السابق، ص 218.

وإذا كان ثمة من الشعر ما يروق فئةً دون غيرها من الناس، فإنّ هذه تنتسب إلى الساحة النفسية لأهل النسيب وأصحاب الهوى. وكأنه يقول إنّ هذه الأبيات لا يقدّرها حقّ قدرها الناسُ كلُّهم، ولا أهلُ الرأي والحكمة والفلسفة منهم، وإنما هي من شأن العشّاق وأرباب المواجيد، أي إنّ فيها «تجربة». ولعله من هنا ما جاء فيها من خفاء وغموض، إذ «تشخصُ التجربةُ الشعرية، عندما تكون معاناة في النفس، بظلال خفية هاربة، كثيرة التحول والاختفاء، ولا يمكن أن نتلمسها بوعي وتثبّت؛ لأن الشعور يعانى معاناة، ولا يفهم فهماً»[34].

ويبدو أنه لاح لابن جني أن هذا الضرب من المعاني الغامضة أو ضروب الشعور يعزّ التعبيرُ عنه بلغة عادية عارية من أردية الجمال والتصوير، ولا بدّ، تبعاً لذلك، من اختيار لغة متميزة قادرة على تظهير هذه الحالات الانفعالية؛ فالشاعر، كما يُفهم منه، «يحاول أن ينقل ذلك الشعور الغامض، دون أن يوفق إلى ذلك؛ لشدة خطفه وسرعة تحوله. لذلك فهو يتوسّل أبداً بالصورة؛ لأنها تضع القارىء أمام مشهد يثير في نفسه الشعور الذي كان الشاعر قد عاناه، ناقلةً بذلك التجربة من نفسه إلى نفوس القراء»[35].

وقد تبيّن ابنُ جني حقًّا منزلة التصوير في هذه الأبيات ـ كما فعل ابن طباطبا موجزاً وتراءى له أنه الوسيلة المثلى للتعبير عن أشجان العاشقين وأصحاب اللوعة، والهيام. ولنُصغِ إلى ما يقول في تحديد الصور الفنية وما نهضت به من أداء دلالي:

«وذلك أنّ قوله» «كلّ حاجة» «ما يفيدُ أهل النسيب والرقة، وذوو الأهواء والمِقة ما لا يفيد غيرهم، ولا يشاركه فيه من ليس منهم، ألا ترى أنّ من حوائج (مِنى) أشياء كثيرة غير ما الظاهرُ عليه، والمعتاد فيه سواها؛ لأن منها التلاقي ومنها التشاكي، ومنها التخلّي، إلى غير ذلك مما هو تالٍ له، ومعقودُ الكونِ به»[36].

---

(34) إيليا حاوي، نماذج في النقد الأدبي، ص 163.

(35) المصدر السابق، ص 361.

(36) ابن جني، الخصائص (جـ 1) ص 219.

«وأما البيت الثاني فإنّ فيه:
ـ أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا ـ

وفي هذا ما أذكره، لتراه فتعجب ممّن عجب منه ووضع من معناه. وذلك أنه لو قال: أخذنا في أحاديثنا، ونحو ذلك، لكان فيه معنى يُكبره أهلُ النسيب وتعنو له ميعةُ الماضي الصليب. وذلك أنّهم قد شاع عنهم، واتسعَ في محاوراتهم علوُّ قدر الحديث بين الأليفين، والفكاهة بجمع شمل المتواصلين. فإذا قيّدهُ بقوله (بأطراف الأحاديث). وذلك أنّ في قوله (أطراف الأحاديث) وحْيًا خفيًا، ورمزًا حُلْوًا، ألا ترى أنه يريد بأطرافها ما يتعاطاه المحبّون، ويتفاوضه ذوو الصبابة المتيمون، من التعريض، والتلويح، والإيماء دون التصريح، وذلك أحلى وأدمث، وأغزل وأنسب، من أن يكون مشافهةً وكشفاً، ومصارحة وجهراً. وإذا كان كذلك فمعنى هذين البيتين (بيتان من الأبيات الثلاثة) أعلى عندهم، وأشدُّ تقدماً في نفوسهم، من لفظهما وإن عذب موقعه، وأنق له مستمعه»[37].

ـ «نعم وفي قوله:
وسالت بأعناق المطيّ الأباطحُ

من الفصاحة ما لا خفاء به. والأمرُ في هذا أسيرُ، وأعرفُ وأشهر»[38].

فما يراه ابنُ جنّي هنا هو أنّ الشاعر قد توسّل بالتخييل ليظهر هذا الغرض الغامض الذي لم يهتد إليه جمهورٌ من سبق إلى تناول الأبيات. وواضحٌ أنّ الناقد تبين من الصّور كنايتيْن واستعارة، وذهب إلى أنّ هذه الجماليات اللفظية إنما جيء بها ابتغاء التعبير عن شريف من المعاني يصعب التعبير عنه «فكأنّ العرب إنما تحلّي ألفاظها وتدبّجها وتشيها، وتزخرفها، عنايةً بالمعاني التي وراءها، وتوصلاً بها إلى إدراك مطالبها، وقد قال رسولُ الله ﷺ: «إنّ من الشعر لحكماً وإن من البيان لسحرا. فإذا كان رسولُ الله ﷺ يعتقد هذا في ألفاظ هؤلاء القوم،

(37) المصدر السابق، ص 219 - 220.
(38) المصدر السابق، ص 220.

التي جعلت مصايد وأشراكاً للقلوب، وسببا وسُلّماً إلى تحصيل المطلوب، عُرف بذلك أنّ الألفاظ خدَمٌ للمعاني، والمخدومُ ـ لا شكّ ـ أشرفُ من الخادم»[39].

لقد كان منطلقُ ابن جنّي من صور فنية محدّدة وقف عندها الواحدة تلو الأخرى، وقد استشف أنّ وراءها حديثاً من أحاديث النفس مكثّفا، استطاعت هذه الصور أن تنقله إلى المتلقي. ورأى أنّ المعاني في هذه الأبيات ممّا تكبره فئةٌ من الناس هي فئة أهل النسيب، وجاءت هذه المعاني جميعاً مرتبطةً بالغرض المطلوب، وهو ما تنبّه إليه قدامة، وإن كان قد أخفق في تبيّنه عن التطبيق، كما أحسن الإشارة ابنُ طباطبا، وفق ما أسلفنا.

ويمتاز تناولُ ابنِ جنّي، عموماً، بأنه يقوم على التوجّه، أولاً، إلى الذات المبدعة، وتبيّن الحدْس الذي حدست به، والانفعالِ الذي وهب لهذا الحدس وحدتَه وتماسكه، ما يقول كروتشه، ومن ثم جاء التخييل ليعتقل هذا الحدس ويظهّره، أي ليقوم بمَوْضعة الذاتي. ويطلعنا ابنُ جنّي على طبيعة هذا التماسك في الحدْس الشعري ممثلاً في هذه الصّور المتلاحقة، التي تتمثّل فيها جميعاً سيماءُ الداخلية الشاعرة. وألحّ ابنُ جنّي على طابع التلويح والإيماء والرمز المثقَل بالدلالة في هذه الصّور. وكأنه يريد أن يقول ما قال كروتشه من أن «العاطفة، لا الفكرة، هي التي تُضفي على الفنّ ما في الرمز من خفة هوائية»[40].

ويمكن القول، بإجمال، إنّ الذي لاح لقدامة وأضلّ الطريق إليه في هذه الأبيات، ثم جاء ابنُ طباطبا فأشار إليه، استغلّه ابنُ جنّي أحسن استغلال إذ رأى أن من الشعر ما يكون نابعاً من نفس قائله مصوِّرًا حالاً خاصة من أحواله، ثم تقدّم في تناوله فرأى أن التخييل أداةٌ يتوسّل بها الشعراء للتعبير عن الشريف العصيّ من المعاني. وقد فعل ابنُ جنّي هذا كلّه مترسّماً منهجاً خاصّاً يقوم على الوقوف عند جزئيات النص ومناطق «التوتّر» فيه.

---

(39) المصدر السابق، ص 220.

(40) كروتشه، المجمل في فلسفة الفن، ص 55.

ضياء الدين بن الأثير (تـ 637 هـ):

لا أحسب أنّ قارىء «المثل السائر» لابن الأثير يجد معترِضاً على الزعم بأن هذا العالم قد اطلع على ما قال ابنُ جني في شأن هذه الأبيات، وهو ينقل عنه نقلاً كاملاً من دون أن يشير إلى ذلك، حتى إنه اكتفى باثنيْن من هذه الأبيات الثلاثة، هما الأولُ والثالثُ، سالكاً في ذلك مسلك ابن جنّي. ومن هنا فإنّ ما قيل في شأن تناول ابن جنّي كافٍ ها هنا، إلاّ أن ثمة إضافةً من ابن الأثير لا تعدو بضعة أسطر، وهي تغرف من المعين ذاته الذي اغترف منه ابنُ جني، وقد جاءت في آخر ما قال في شأن الأبيات، وأظهر فيها ضياء الدين كثيراً من اغتباط المكتشف. ويمكن تحديد هذا الإسهام في قول ضياء الدين:

- «نعم في قول الشاعر:
وسالت بأعناق المطيّ الأباطحُ -

من لطافة المعنى وحسنه مالا خفاء به، وسأنبّه على ذلك فأقول: «إنّ هؤلاء القوم لمّا تحدّثوا وهم سائرون على المطايا شغلتْهم لذةُ الحديث عن إمساك الأزمّة فاسترخت على أيديهم وكذلك شأنُ من يشرَه وتغلبُه الشهوةُ في أمرٍ من الأمور، ولمّا كان الأمرُ كذلك وارتخت الأزمّة عن الأيدي أسرعت المطايا في السير، فشُبّهت أعناقها بمرور السيل على وجه الأرض في سرعته. وهذا موضع كريم حسنٌ لا مزيد على حسنه، والذي لا ينعم نظره فيه لا يعلم ما اشتمل عليه من المعنى[41].

ذلكم هو الإسهام الذي أضافه ضياء الدين، وهو ينبي عن أنّ الرجل قد وزن الشعر بالعيار ذاته الذي وزَن به ابنُ جني، وانطلق في تناوله من الذات الشاعرة التي غلبتها لذّةُ الحديث، فأثّر ذلك في الأجساد، فكان أن استرخت الأزمّةُ على أيديهم، فأسرعت المطايا في المسير، فنشأ عن ذلك هذه الحركة، التي عبّرت عنها الصّورة. وواضحٌ أنه محتف بهذه الصورة إلى أمدٍ بعيد، وأنه

(41) ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر، (جـ1) ص 354 - 355.

آنس فيها كثيراً من الغموض، مما يستدعي من المتلقي أن ينعم النظر لتنكشف له حجب المعنى، التي كثيراً ما استغلقت على المتقدمين. والمهم هنا هو أن ضياء الدين يذهب مذهب ابن جنّي في عدّ الصّور الفنية في هذه الأبيات في جملة الألفاظ، وأنه جيء بها، فيما يرى، لتخدم المعنى وتعبّر عنه، وكأن الانفعال هو الذي أمسك بقياد التخيل فأمدّه بما يُعينه على الظهور والتجلّي.

وإن شئنا إجمالاً لما فُصِّل في شأن هذا التناول قلنا: إنّه تناولٌ أساسُه تحسُّسٌ للشعر وتبيّن لمخارجه من نفوس مبدعيه ومـوالجه في نفـوس متلقّيه، وذهاب إلى أنّ العرب كانت تجوّد صورةَ أدائها لتحسنَ التعبيـرَ عن مكنونـات دخائلها، وأنه يمكن الناقد أن يتلمّس في الصورة ما توارى في طياتها من دلالة قد تبدو بعيدة نسبياً.

3 ـ تناولٌ إبلاغيّ فني؛ وواضع أساسه:

ـ عبد القاهر الجرجاني (تـ 471 هـ):

يقوم هذا التناولُ على تصوّر أنّ المعاني حركة في النفس وسَيْرٌ، وإن خير الصّور التعبيرية ما جاء مصوِّراً تصويراً دقيقاً حركةَ المعاني الداخلة هذه، وراصداً لها، ومتتبّعاً خطواتها. وقد طبّق عبد القاهر نـظريته المعـروفة في النـظم على نماذج الفن الشعري، ليحدّد ما فيها من جمالية. ومعلومٌ أنّ أساس هذه النظرية إنما وضع لتفسير الإعجاز البياني في القرآن الكريم. ويقترن اسمُ كتابه «دلائل الإعجاز» بعبارة «في علم المعاني» إشارةً إلى أنّ البيان العالي في القرآن الكريم يعود في جزء منه إلى نظمه وترتيبه. والحقّ أنّ في هذه النظرية من التماسك والقوة ما يجعلها ركنًا ركينًا في صرح البلاغة العربية، لا غنى عنه لأي باحث فيها. ويقدّم عبد القاهر، أولاً البرهان على صحة نظريته، منـطلقًا من تحـديد الصفة الأساسية للكلام حتى يكون كلامًا، أي قولاً مفيداً. فنقطة البدء في أي كلام هي العلم والمعرفة، أي انبثاقُ معنى من المعاني أو خاطرة من الخواطر في الذهن، وليس هذا كلاماً بعد، حيث يأتي عملُ اللغة لتبرز هذا المعنى أو الخاطرة

للمتلقين. وها هنا مجال التفاضل، فكلّما كانت أدوات التعبير اللغوي أقدر في مضمار تصوير المعنى والإبانة عنه، حقّق ذلك ارتفاعاً في سوق الكلام. ولا شكّ أنّ بعض المعاني أغمض من بعض، ومن ههنا تُعطي الرّتب والمنازل لنماذج الكلام، تبعاً لحظّه من مزية الإبانة. ذلك أنّ «الوصف الخاص به (بالكلام) والمعنى المثبِتَ لنَسَبِه، أنه يريك المعلوماتِ بأوصافها التي وجدها العلمُ عليها، ويقرّر كيفياتِها التي تتناولها المعرفة إذا سمت إليها. وإذا كان هذا الوصف مقوّم ذاته، وأخصَّ صفاته، كان أشرف أنواعه ما كان فيه أجلى وأظهر، وبه أولى وأجدر، ومن هنا يتبيّن للمحصِّل ويتقرّر في نفس المتأمل، كيف ينبغي أن يُحكم في تفاضل الأقوال، إذا أراد أن يقسّم بينها حظوظَها من الاستحسان، ويعدّل القسمة بصائب القسطاس والميزان»[42].

وبيِّنٌ أنّ نظرية عبد القاهر تقوم على ثلاث مقدّمات تتكىء كلٌّ منها على سابقتها. ونجمل مفصَّلها في ما يلي:

1 ـ لا يكون الكلام كلامًا حتى يريك المعلومة بدقةٍ متناهية وفقَ الحال التي وجدها العلم عليها، ويعرض لك كيفياتها التي عرفها لها الإنسانُ.

2 ـ أشرفُ أنواع الكلام ما كان حائزًا أكبر قدْرٍ ممكن من القدرة على إظهار المعارف بأوصافها المعلومة وكيفياتها المقرّرة.

3 ـ ليس تحقيق القدرة الإبلاغية والتوصيليّة الدقيقة والشاملة من شأن الألفاظ كيفما اتّفق وضعُها؛ لأنّ الألفاظ في ترتيب اعتباطي لا تحمل دلالة تُذكر، إذ «من البيّن الجليّ أنّ التباينَ في هذه الفضيلة، والتباعدَ عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة، ليس بمجرد اللفظ، كيف والألفاظُ لا تفيد حتى تؤلَّف ضرباً خاصًا من التأليف، ويُعمد بها إلى وجهٍ دون وجه من التركيب والترتيب»[43].

ويُفهم من تصوّر عبد القاهر للكلام أنه يرى فيه مركّبًا قَبْليًا من معنى ولفظٍ

(42) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 2 - 3.

(43) المصدر السابق، ص 3.

ذي تـرتيب خاص. ويتمّ التـرتيب الخاص في العقـل وفق طريقتين متميـزتين تحدّدان جزءًا من حسن الكلام وجودته: أولاهما أن تُترك المعاني تختار ألفاظها المناسبة لها دون مغالبة وتفكير. وإذا كان في طبيعة المعاني أن تختار ما يلائمها من الألفاظ فإن تركها وشأنها في عملية الاصطفاء يحقّق درجةً عالية من الجمالية للكلام «فلن تجد أيمن طائرًا، وأحسن أولاً وآخـرًا، وأهدى إلى الإحسـان، وأجلبَ للاستحسان من أن تُرسل المعاني على سجيّتها، وتدعَها تطلب لأنفسها الألفاظ، فإنها إذا تركت وما تريد لم تكتسِ إلاّ ما يليق بهـا، ولم تلبس من المعارض إلا ما يزينها»[44]. فالجماليةُ هنا تتجلّى في أنّ الحدس يختار تعبيره المناسب، والأمر كما قال كروتشه: «ليس التعبيرُ والجمالُ مفهومين اثنين، فما هما إلاّ مفهومٍ واحد، يمكن أن ندعوه بأحد اللفظين على السواء»[45]. والثانيةُ أنّ يُبدىء المتكلّم الرأي في الألفاظ ويُعيد، ويُعمل العقل في الاختيار، فيقع في التكلف، وينتهي إلى زخرفٍ لا يصوّر معانيه وفق ما هي عليه من منابعها النفسية والعقلية.

على هذا الأساس بنى عبد القاهر أحكامه على الكلام وعلى الشعر، منتهيًا إلى القول بقدرة الأداء اللغوي على التعبير عن أدق الانفعالات والمعارف، من خلال قدرة لدى المنشىء على بناء التعبير بناء خاصًّا يحقّق الإبانة عن الدلالة في أسمى درجاتها. ويحظُر عبدُ القاهر أن يُحكم على الكلام من حيث معناه معزولاً عن لفظه، لأن ذلك يؤول، في رأيه، إلى إنكار الإعجاز الذي جاء به التحدّي، وكذا منعَ أن يُحكم عليه من حيث لفظهُ فقط؛ لأن ذلك يهوّن من شأن جمالية اللغة ويجعلها جمالية أستطيقية خالصة، بينما المقرَّرُ عنده أنّ جماليتها الحقيقية في قدرتها التعبيرية، وهذه تتأتى من تجويد نظمها وترتيبها وفق ترتب المعاني النفسية التي جاءت لتكون معارض لها.

وقد عرض عبد القاهر لأبيات الدراسة التي نحن في صددها، حين كان

(44) المصدر السابق، ص 13 - 14.

(45) كروتشه، المجمل في فلسفة الفن، ص 75.

يبرهن على أنّ جمال اللغة الشعرية لا يرجع إلى إنكار شيء من الحروف أو مصادفة وحشيّ غريب منها أو سوقيّ، وإنما يتأتّى من ترتيب الألفاظ في الذكر على حسب ترتيب المعاني في الفكر. وناقش استجادة أصحاب التناول الأول ألفاظها دون معانيها، فألمح إلى أنّهم افتقروا إلى مراجعة الفكرة وشحذ البصيرة وحسن التأمل، وتبيّن أن ثناءهم على هذه الألفاظ لا يمكن أن ينصرف إلى غير هذه الجماليات:

1 ـ استعارة وقعت موقعها، وأصابت غرضها.

2 ـ حسن ترتيب تكامل معه البيان، حتى وصل المعنى إلى القلب مع وصول اللفظ إلى السمع.

3 ـ سلامة الكلام من الحشو غير المفيد، والفضل الزائد عن الحاجة، والمعنى الغريب غير المنتمي إلى الغرض.

4 ـ سلامة الكلام من التقصير في أداء المعنى؛ أي وجوب أداء المعنى كاملاً[46].

والحقّ أنّ عناصر الجمالية الأسلوبية هذه ترتبط جميعاً بالدلالة المراد التعبير عنها، أي إنها تستمد جمالها من قدرتها التعبيرية ليس غير. أما «الاستعارة التي وقعت موقعها وأصابت غرضها» فهي تلك التي استطاعت أن تعبّر خير تعبير عن الغرض، وهي أيضًا من النوع الخاصّي لا العامي. يقول عبدُ القاهر في شأن تفاوت درجات الاستعارات: «اعلم أنّ من شأن هذه الأجناس أن تجري فيها الفضيلةُ وأن تتفاوت التفاوت الشديد. أفلا ترى في الاستعارة العاميّ المبتذل كقولنا: رأيتُ أسدًا، ووردتُ بحرًا، ولقيتُ بدرًا، والخاصّي النادر الذي لا تجده إلّا في كلام الفحول، ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال، كقوله:

ـ وسالت بأعناق المطي الأباطح[47]. وقال في موضعٍ آخر في شأن هذه

(46) انظر عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 21 - 22.

(47) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 58 - 59.

الاستعارة: «ثم زان ذلك كلّه باستعارة لطيفة طبَقَ فيها مفصل التشبيه، وأفاد كثيراً من الفوائد بلُطفِ الوحْي والتنبيه. فصرّح، أولا، بما أومأ إليه في الأخذ بأطراف الأحاديث من أنهم تنازعوا أحاديثهم على ظهور الرواحل، وفي حال التوجّه إلى المنازل، وأخبر بعد بسرعة السير، ووطاءة الظهر، إذ جعل سلاسة سيرها بهم كالماء تسيل به الأباطح، وكان في ذلك ما يؤكّد ما قبله؛ لأنّ هذه الظّهور إذا كانت وطيئة، وكان سيرُها السيرَ السهل السريع زاد ذلك في نشاط الرّكبان ومع ازدياد النشاط يزداد الحديث طيبا»[48].

ولا شك في أنّ هذه الاستعارة قد وقعت موقعها، وأصابت هدفها، وقد نبّه عبد القاهر إلى علاقاتها بدلالة جملة الأبيات (أي الغرض العام، أو المستوى الإخباري المباشر)، وأنها عبّرت تعبيراً عالياً، لأنها صرّحت بما جاء مُوماً إليه في صدر البيت من تبادل الأحاديث على ظهور الإبل وما يتعلّق بذلك. وواضحٌ أنّ عبد القاهر قد رفع من قدر الاستعارة هنا؛ لأنها داخلة في لُحْمة نسيج التجربة الشعرية، ومؤدّيةٌ أكبرَ قدر من الدلالة.

أمّا حسنُ الترتيب الذي اكتمل معه الإبلاغ والفنّ، فيعني عند عبد القاهر ترابط دلالات الأبيات، ترابطاً محكما. وقد مضى يعرضها معنًى معنى مبيِّناً الاتصالَ والتلاحم في الدلالة: «وذلك أنّ أول ما يتلقّاك من محاسن هذا الشعر أنه قال: ولمّا قضينا من منى كلّ حاجة» ـ فعبّر عن قضاء المناسك بأجمعها والخروج من فروضها وسننها من طريق أمكنه أن يقصر معه اللفظ وهو طريقة العموم، ثم نبّه بقوله: «ومسّح بالأركان من هو ماسح» على طواف الوداع الذي هو آخرُ الأمر، ودليلُ السير الذي هو مقصوده من الشعر، ثم قال: «أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا» فوصل بذكر مسح الأركان ما وليه من زم الركاب وركوب الركبان، ثم دل بلفظة «الأطراف» على الصفة التي يختصّ بها الرفاق في السفر من التصرّف في فنون القول وشجون الحديث، أو ما هو عادة المتطوفين من الإشارة والتلويح والرمز والإيماء، وأنبأ بذلك عن طيب النفوس وقوة النشاط،

(48) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 23.

وفضل الاغتباط، كما توجبه ألفةُ الأصحاب وأُنسةُ الأحباب، وكما يليق بحال من وُفّق لقضاء العبادة الشريفة ورجا حسنَ الإياب، وتنسُّمَ روائح الأحبة والأوطان، واستماعَ التهاني والتّحايا من الخلّان والإخوان»[49]. .

إنّ مصدر الجمالية الشعرية في هذه الأبيات، كما يُفهم من عبد القاهر، في أن التعبير فيها جاء مرتّباً وفقَ ترتيب المعاني النفسية التي جاءت بها نفس الشاعر؛ ولما كانت المعاني النفسية أو الحُدوس متماسكةً موحَّدةً بفعل العاطفة التي تسري فيها، فقد جاءت أشبه بإشعاعات من مصدر ضوئي واحد، تجلّت لنا في قول شعريّ أو أداء لغويّ أخذ نسق هذه الإشاعات وتجاوَرها وتدانيَها النفسيّ. وها هنا مكمنُ السّحر والجمال، حيث يجيء قولُه الأخير في الحكم على جمالية هذه الأبيات: «وازديادُ الحسن فيها بأن يجامع شِكلٌ منها شِكلاً، وأن يصل الذكرُ بين متدانيات في ولادة العقول إياها، ومتجاورات في تنزيل الفهم لها»[50].

أما سلامةُ الكلام من الحشو والزيادة والتقصير عن الدلالة الكاملة فأمرٌ واضح؛ لأن لغة الأبيات تحقّق، في رأي عبد القاهر، تطابقاً أو محاكاة للداخلية الشاعرة، لا نقص فيها ولا زيادة، أفليست هي إلّا الروح الذي اختار مادة تظهيره؟!

ومؤدّى هذا أنّ عبد القاهر يقول بما سمّاه السّير هربرت ريد بـ«الشكل العضوي» في الفن الشعري، وأنّ معياره في الحكم، على الكلام عامةً والشعر خاصة إنما هو الإمساك بهذا الشكل العضوي. أمّا متى يكون الشكل عضويًا، فيجيب ريد بأنه «حين تتوافر للعمل الفني قوانينُه الفطرية الخاصةُ به، وينبثق عن روحه الإبداعي الحقيقي، ويُدمَج في كلٍّ واحدٍ حيّ البنيةُ والمحتوى، فالشّكلُ الناتج آنذاك يمكن أن يوصف بأنه عضوي[51]. ولا شك في أن الأشعار ليست

(49) المصدر السابق، ص 22 - 23.

(50) المصدر السابق، ص 24.

(51) Herbert read, The Nature of leterature, (New York), P.19.

واحدة في درجة قابليتها لتحكيم هذا المعيار فيها؛ فأشعار التجارب الناضجة، وأشعار التعبير عن المواجيد والإطراب خاصة، أوفر حظاً من هذا المعيار الذي وضعه عبد القاهر، ووقف عليه كروتشه فلسفته الفنية، ثم جاء السير هربرت ريد ليقول: «إنه المبدأ الأكثر أصالة والأكثر حيوية للإبداع الشعري، وامتياز الشعر الحديث في استعادته هذا المبدأ»[52]. أمّا كيف يضمن الشاعرُ أو المتكلّم هذا الشكل العضويّ أو هذه الوحدة، فأمرٌ يرجع إلى تحديد الغرض من القول، وقد حدّد عبدُ القاهر مراد قائل هذه الأبيات حين ذكر أنها جميعًا مرتبطةٌ بـ «السير» الذي هو مقصود الشاعر من الشعر. وهي فكرة تقدّم إليها ابنُ طباطبا ودعا إليها قدامة بإلحاح.

ومحصِّل الدارسِ من تناول عبد القاهر أنه تطبيقٌ لتصـوّر يرى الشعـر، والكلام عامة، صورةً لما في نفس المنشيء من معانٍ، وترتقي هذه الصورة في معراج الجمال كلّما استطاعت أن «تعبّر»، والمنشيءُ هو المرجع في تجميل هذه الصورة»، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون».

المصادر والمراجع

1 ـ ابن الأثير، ضياء الدين نصر اللّه بن محمد: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، 1939 م.

2 ـ إبراهيم، زكريا: مشكلة الفن، القاهرة: مكتبة مصر، د. ت.

3 ـ الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار المعارف المصرية.

4 ـ الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تحقيق هـ. ريتر، إعادة صبع بالأوفست في بغداد: مكتبة المثنى، 1979 م.

(52) Ibid., P. 20.

5 ـ الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، نشرة السيد محمد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة، 1398 هـ، 1987 م.

6 ـ ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية 1371 هـ ـ 1952 م.

7 ـ حاوي، إيليا: نماذج في النقد الأدبي وتحليل النصوص، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

8 ـ Read, Sir Herbert, The Nature Of Literature, Grove Press INC. New York. N. D.

9 ـ سعيد، خالدة: حركية الإبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث بيروت: دار العودة، 1982 م.

10 ـ ابن طباطبا، محمد بن أحمد: عيار الشعر تحقيق عباس عبد الساتر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1402 هـ ـ 1982 م.

11 ـ العسكري، أبو هلال: الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي.

12 ـ ابن قتيبة، عبد اللّه بن مسلم: الشعر والشعراء، نشرة دي غويه، ليدن: مطبعة بريل، 1904 م.

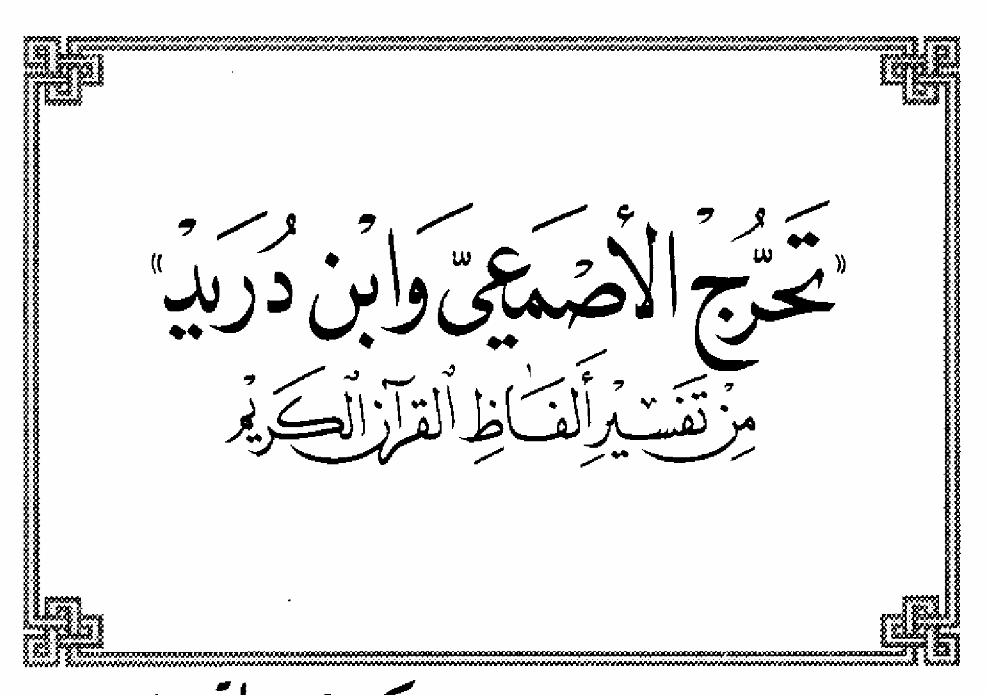
13 ـ قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى ط 3 القاهرة: مكتبة الخانجي، 1978 م.

14 ـ كروتشه، بندتو: المجمل في فلسفة الفن، ترجمة سامي الدروبي، دمشق دار الأوابد، 1964 م.

15 ـ الناقوري، إدريس: المصطلح النقدي في نقد الشعر، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1982 م.

16 ـ هيغل: فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981 م.

17 ـ هيغل: فن الشعر، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981 م.



الدكتور صبيح التميمي
جامعة الفاتح - كليّة التربية - الجماهيريّة العظمى

ملخّص البحث:

يكشف هذا البحث المختصر عن موقف عالمين لغويين عاشا في القرنين الثالث والرابع الهجريين من شرح ألفاظ القرآن الكريم، وهما:

الأصمعي، وابن دريد، فقد فضّلا التوقّي من الخوض في تفسير الألفاظ القرآنية، وبيان دلالاتها، مخافة التفسير بالرأي، وهذا الموقف واضح وجليّ من خلال نصوص مؤلفاتهما وكذا ما رُوِي عنهما.

من منهج اللغويين العرب توثيق ألفاظ مؤلفاتهم اللغوية بشواهد معروفة معتدّ بها، وفي طليعة هذه الشواهد نصوص القرآن الكريم، فقد وثّقوا بدلالة ألفاظ القرآن الكريم، وبدلالة أساليبه، وبصيغه الصرفية، وهذا أمر مألوف لديهم،

معروف عنهم، سوى ما أُثِر عن اثنين منهم ـ بحدود اطّلاعي ـ فقد تحرّجا عن الخوض في بيان دلالة الألفاظ القرآنية، وهما:

1 ـ أبو سعيد عبد الملك بن قُريب الأصمعي[1] «ت 216 هـ».

2 ـ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد[2] «ت 321 هـ».

* * *

فالأصمعي هو المتحرّج المشهور في تاريخ البحث اللغوي عند العرب.

ـ قال أبو الفضل الرياشي[3] «ت 257 هـ».

«كان الأصمعي شديد التوقِّي لتفسير القرآن[4].

ـ وقال أبو سعيد السيرافي[5] «ت368 هـ»:

«كان الأصمعي صدوقاً... ويتّقي تفسير شيء من القرآن والحديث على طريق اللغة[6].

ـ ويدعم مثل هذه الأقوال مواقف عملية تحرّج فيها «الأصمعي» عن الخوض في تفسير ألفاظ القرآن الكريم، على الرغم مما يتّصف به من علم، ورواية، وحفظ كثير من لغة العرب.

---

(1) ترجمته في (أخبار النحويين البصريين: 45، وطبقات النحويين واللغويين: 167 ومقدمتي كتابيه: الفَرق، والشاء بتحقيقنا (بيروت، 1987).

(2) ترجمته في (تاريخ العلماء النحويين: 225، وطبقات النحويين واللغويين: 183.

(3) ترجمته في (طبقات النحويين واللغويين: 97).

(4) تهذيب اللغة للأزهري 1|14.

(5) له ترجمة وافية في مقدمة كتابه ما ذكره الكوفيون من الإدغام بتحقيقنا (باتنة، 1986).

(6) أخبار النحويين البصريين: 47 ومما ذُكِر من سهوه في تفسير الحديث الشريف ما رواه نصر بن علي الجهضمي قال: حضرت الأصمعي، وقد سُئِل عن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم «جاءكم أهل اليمن وهم أبخعُ نفساً»، قال: يعني أقتل نفساً، ثم أقبل متقدماً على نفسه كاللائم لها، فقال: ومَنْ أَخَذَني بهذا؟ وما علمي به...».

وتتجسد هذه المواقف بروايات نقلها لنا عالمان لغويّان:

ـ أولهما: أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني[7] ـ تلميذ الأصمعي وأحد رواته ـ «ت 255 هـ» في كتابه «فعلت وأفعلت[8]».

ـ وثانيهما: محمد بن الحسن بن دريد» «ت 321 هـ». وقد قرأ ابن دريد هذا على تلميذي الأصمعي: أبي حاتم السجستاني[9]، وعبد الرحمن ابن أخي الأصمعي[10] «ت 250 هـ».

ـ فمن روايات أبي حاتم:

1 ـ «قال أبو حاتم... ولم يكن[11] يجيب في القرآن إلاّ ساهياً أو ناسياً[12]».

2 ـ قال أبو حاتم: «فسألته: ما معنى نضر؟ فلم يقُل شيئاً، لأنّ في القرآن **﴿نَضْرةً وسُروراً﴾** .. وكان لا يفسّر شيئاً في القرآن ... إلاّ ساهياً[13]».

3 ـ قال أبو حاتم: «وسألته عن قوله جلّ ثناؤه **﴿إنّما يُعلّمه بشرٌ لسانُ الذي يُلحدون إليه﴾** ويَلْحَدون، فقال: لا أجترِىء عليه[14]».

---

(7) ترجمته في أخبار النحويين البصريين: 70، وطبقات النحويين واللغويين: 94.

(8) نشره الأخ الدكتور خليل العطية بالبصرة عام 1979، ثم نشره الأستاذ عبد الكريم العزباوي في مجلة البحث العلمي بجامعة أم القرى عام 1401 هـ ونسبه للأصمعي.

(9) انظر جمهرة اللغة 14/2، 15، 25، 38، 70، 109، 186، 195....

(10) انظر جمهرة اللغة 50/2، 60، 75، 158، 178... وترجمة عبد الرحمن في طبقات النحويين واللغويين 180.

(11) الضمير الغائب في روايات أبي حاتم مرجعه «الأصمعي» لقول أبي حاتم في مقدمة كتابه سألته عنه حرفاً حرفاً...» (فعلت وأفعلت 87).

(12) فعلت وأفعلت 140.

(13) سورة الإنسان، آية: 11، وفعلت وأفعلت: 111.

(14) سورة النحل، آية: 103، ويَلْحَدون ـ بفتح الياء والحاء ـ قراءة حمزة والكسائي (النشر لابن الجزري 273/2) وانظر (فعلت وأفعلت: 156).

4 ـ قال أبو حاتم: «قلت له في القرآن قول الله تبارك وتعالى ﴿**لِيُحِقَّ الحقَّ ويُبطِلَ الباطلَ**﴾[15] قال: لا أفسِّر فيه شيئاً.

* * *

ـ ومن روايات ابن دريد:

1 ـ «وعصفَت الريح وأعصفت، لم يتكلّم فيه الأصمعي، لأنّ في القرآن ﴿**ريحٌ عاصفٌ**﴾[16]...».

2 ـ «ونكرته وأنكرته، لم يتكلّم فيه الأصمعي، كلاهما في التنزيل...»[17].

3 ـ ويقال: سلكت الطريق وأسلكته، وأبى الأصمعي إلّا «سلكته»، ولم يتكلم فيه، لأنّ في التنزيل ﴿**ما سلكَكُم في سَقَر**﴾...»[18].

4 ـ «وسرى وأسرى، ولم يتكلم فيه الأصمعي، لأنّه من القرآن...»[19].

وصيغ «فعل وأفعل» ممّا اتّفق عليه أبو زيد الأنصاري، وأبو عبيدة، وغيرها كثير أفرده ابن دريد بباب خاص، وكلها لم يتكلّم فيها الأصمعي لكونها قرآنية.

* * *

ـ وإذا اضطرّ الأصمعي لبيان رأيه في لفظة قرآنية، فإنّه يعمد إلى الحديث عمّا يماثلها في كلام فصيح، من ذلك:

«قال أبو بكر[21]: أخبرنا أبو حاتم، قال: قلت للأصمعي: تقول: ينع

---

(15) سورة الأنفال، آية: 8، وفعلت وأفعلت: 125.

(16) سورة يونس، آية: 22، وجمهرة اللغة 435/3.

(17) سورة هود، آية: 70، سورة الذاريات، آية: 25، وجمهرة اللغة 437/3.

(18) سورة المدثر، آية: 42، وجمهرة اللغة 45/3، 437، وفعلت وأفعلت: 92.

(19) سورة الفجر، آية: 4، وسورة الإسراء، آية: 1، وجمهرة اللغة 4/3 43.

(20) نحو: تبع وأتبع، وخلد وأخلد، ورفث وأرفث، ونشر وأنشر، وينع وأينع (جمهرة اللغة 434/3).

(21) أي: ابن دريد.

وأَيْنَعَ، فلم يتكلّم فيه لأنّه في القرآن، فلما رآني أنظر إلى فيه[22]، قال: قال الحجاج على المنبر: إنّي لأرى رؤوساً قد أَيْنَعَتْ، وحان قطافُها، ثم قال لي: هذا الكلام الفصيح، فعلمت أنّ «أينع» أفصح من «ينع»...»[23].

ـ ومثل هذا محاورته مع تلميذه أبي حاتم حول إجازة أبي عبيدة[24] لِـ «سلك، وأسلك» فلم يناقش الأصمعي الفعل في أسلوب القرآن الكريم، بل ناقشه في بيت شعر لعبد مناف الهذلي[25].

* * *

أما سبب التحرّج هذا فيظهر أنّه عائد إلى توقّيه من تفسير القرآن الكريم بالرأي، ويرجّح هذا روايتان:

إحداهما: ما رواه المبرد[26] عن الجرمي[27]:

قال: «صرت إلى الأصمعي ومعي كتاب المجاز لأبي عبيدة، فقال لي: هاتِه، فأعطيت وانصرفت، فنظر فيه حتى انتهى إلى آخره، ثم رجعت إليه، فقال لي: قال أبو عبيدة في أول كتابه ﴿**آلم ذلك الكتاب لا ريبَ فيه**﴾، أي: لا شكّ فيه، فما يُدريه أنّ الريبَ الشكّ، قال: فقلت له: أنت فسّرت لنا في شعر الهذليين: فقالوا:

---

(22) كناية عن التلهّف لسماع شيء.

(23) في الأنعام: 99 ﴿**انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه**﴾، وجمهرة اللغة: ينع 146/3 وقول الحجاج في الكامل للمبرد (طبعة بيروت) 224/1.

(24) هو معمّر بن المثنى كان عالما بالشعر والغريب والأخبار توفي «209 هـ» صاحب مجاز القرآن (ترجمته في أخبار النحويين البصريين: 52).

(25) جمهرة اللغة: سلك 45/3.

(26) هو أبو العباس محمد بن يزيد أحد علماء البصرة «ت 285 هـ»، وترجمته في (أخبار النحويين البصريين: 72، وتاريخ العلماء النحويين: 53).

(27) النص كله في أخبار السيرافي: 48: وفيه «أبو قلابة الجرمي» ولعله هو «أبو عمر الجرمي ت 225» فهو شيخ المبرد، وتلميذ الأصمعي قرأ عليه ديوان الهذليين وترجمته في أخبار النحويين البصريين 55، ووفيات الأعيان 178/2) وممن عرف بأبي قلابة هو أحد المحدثين ت 276 هـ (ترجمته في «تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزّي: 209).

تركنا القوم قد حصِروا به   فلا ريبَ أنْ قَدْ كان ثَمَّ لحيمُ

قال: فأمسك، ولم يقُلْ شيئاً، وردّ الكتاب».

فالرواية توضح بجلاء أن علّة توقّف الأصمعي وتحرّجه هي عدم قبول تفسير القرآن بالرأي، وما فسّره من شعر الهذليين مما يماثل اللفظة القرآنية فهو ـ في أكبر الظن ـ من باب السّهو والنسيان.

وثانيهما: ما روى عن أبي عبيدة:

ما بلغه لوم الأصمعي له على تفسير ألفاظ القرآن جاء إليه: «قال له : يا أبا سعيد ما تقول في الخبز؟ قال: هو الذي نخبزه ونأكله.

فقال أبو عبيدة: فسّرت كتاب الله برأيك، قال اللّه تعالى: **﴿إنّي أراني أحملُ فوق رأسي خُبزا﴾** فقال له الأصمعي: هذا شيء بانَ لي، فقلته، لم أفسّر برأيي، فقال له أبو عبيدة: وهذا الذي تعيبه علينا، كلّه شيء بانَ لنا فقلناه، ولم نفسّره برأينا»[28].

وهذه الرواية ـ أيضاً ـ تؤكد مسألة التحرّج من التفسير بالرأي، وما يقوله الأصمعي أحياناً من تفسير هي أمور واضحة غير خافية، ولا موطنَ فيها لاستعمال الرأي.

* * *

تحرّج ابن دريد:

محمد بن الحسن بن دريد هو متحرّج آخر غير معروف، وقفتُ على رأيه هذا عام 1982 عند دراستي لمعجمه، وكأنّه احتذى رأي الأصمعي، ونهج نهجه، وسلك سلوكه، وكلام ابن دريد صريح في جمهرته، من ذلك:

1 ـ «فأمّا الخليل فالذي سمعت فيه أنّ معناه: أصفى المودّة وأصحّها، ولا

---

(28) سورة يوسف، آية: 36، ونزهة الألباء: 108.

أزيد فيه شيئاً، لأنّه في القرآن. . .»[29].

2 ـ «ح ط هـ، أُهملت إلاّ ما جاء في التنزيل من قوله جلّ وعزّ ﴿حِطَّةٌ﴾، ولا أقدم على تفسيره[30]».

3 ـ «فأما المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام فاسْمٌ سمّاه اللّه عز وجل به، لا أحبّ أن أتكلّم فيه»[31].

ـ ويـزداد تحرّجـه إذا كان هنـاك اختلاف بين العلمـاء في دلالة اللفـظة القرآنية، نحو: «والحين: الحقبة من الدهر، وقد جاء في التنزيل، واختلف فيه المفسّرون، ولا أحبّ أن أتكلّم فيه[32].

وكذا «والأعراف في التنزيل، لا أقدم على تفسيره للاختلاف فيه، واللّه أعلم بكتابه»[33].

ـ ويقوى التحرّج إذا كانت الكلمة في معرض وصف أحوال الآخرة، من ذلك:

«وقد جاء في التنزيل ذِكْر لِلَّوح، وهو قوله عز وجلّ ﴿في لَوْح محفوظ﴾، فهذا لا توقف على كنه صفته، ولا يستجيز الكلام فيه إلاّ التسليم للقرآن واللغة،

---

(29) في سورة النساء، آية: 125 ﴿واتخذ الله إبراهيمَ خليلاً﴾ وانظر: جمهرة اللغة 70/1.

(30) سورة البقرة، آية: 58، وجمهرة اللغة: 2 ط هـ 174/2، وفي المجاز لأبي عبيدة 41/1 (وهي مصدر من حُطَّ عنا ذنوبنا. . . أي قولوا هذا الكلام)، وانظر: لسان العرب حطط 914/2.

(31) في سورة آل عمران، آية: 45 ﴿اسمُه المسيح عيسى بن مريم﴾ وغيرها، وأشهر معاني المسيح هو الصّديق، و كذا السائح الذي لا يستقر، وقيل: إنه كان يمسح بيده على العليل فيبرئه بإذن الله (اللسان: مسح 4196/6)، وانظر جمهرة اللغة: مسح 156/2.

(32) في سورة البقرة، آية: 36 ﴿ومتاعٌ إلى حين﴾، وانظر جمهرة اللغة 198/2، وفسّر أبو عبيدة الحين في المجاز 38/1 بالغاية والوقت.

(33) في سورة الأعراف، آية: 46 ﴿وعلى الأعرافِ رجالٌ يعرِفُون﴾، وانظر: جمهرة اللغة: عرف 382/2 وفي مجاز أبي عبيدة 215/1: كل مرتفع من الأرض عند العرب أعراف، وجمع ابن منظور الآراء المختلفة في لسان العرب: عرف 2901/4.

والألواح ـ أيضاً ـ في قصّة موسى عليه السلام، ولا أقدم على القول فيه، والله أعلم ما هي»[34].

ـ وكذا قوله: «والأثام» مقصور «لا أحبّ أن أتكلّم فيه، لأن المفسّرين في قوله عزّ وجل ﴿ومَنْ يفعل ذلك يلْقَ أثاما﴾، قالوا: هو واد في النار، والله أعلم بكتابه[35].

* * *

ولما كان ابن دريد معجمياً، ولا بُدّ له من تفسير ألفاظ معجمه، وتوثيقها، وكثير منها قرآنية أو مماثلة لما ورد في القرآن الكريم، لذا فقد اعتمد في التفسير على العلماء الآخرين، كأبي عبيدة في مجاز القرآن الذي تشكّل آراؤه الجزء الأكبر من هذا التفسير، ولا نَعْدَمُ وجود آراء تفسيرية قليلة نقلها عن أبي حاتم السجستاني، أو ابن الكلبي[36]، وقد لا ينسب بل يطْلق الاعتماد.

ـ فمن اعتماده على تفسير أبي عبيدة قوله:

1 ـ «وللسلطان في التنزيل مواضع قال أبو عبيدة في قوله عزّ وجلّ: ﴿بِسُلْطانٍ مبينٍ﴾ أي: حجّة، والله أعلم[37].

2 ـ «والحنْث في القرآن: الإثْم، هكذا قال أبو عبيدة[38]».

---

(34) سورة البروج، آية: 22، وسورة الأعراف، آية: 150، 154، وانظر: جمهرة اللغة: لوح 194/2 ولسان العرب: لوح 95/5 40.

(35) سورة الفرقان، آية: 68، وجمهرة اللغة 219/3، وانظر في معنى الأثام المذكور تفسير القرآن العظيم لابن كثير 271/3، أما معناه المشهور فهو العقوبة والعذاب (مجاز أبي عبيدة 81/2، ومعاني القرآن للفراء 273/2).

(36) هو هشام بن محمد السائب «ت 206 هـ» (ترجمته في نزهة الألباء 89).

(37) من معاني السلطان: الحجة، والبرهان، والوالي، وقدرة المالك، وسطوة الشيء، وانظر: إبراهيم: 10، والمجاز لأبي عبيدة 200/1 في سورة الأنعام: 81.

(38) سورة الواقعة، آية: 46، وقد يأتي الحنث بمعنى الشرك (التصاريف ليحيى بن سلام «ت 200 هـ» /315، وانظر قول أبي عبيدة في المجاز 251/2، وجمهرة اللغة 35/2.

3 ـ «في القرآن ﴿والنازعاتِ غَرقا﴾، ولا أقدر على تفسيره، إلاّ أنّ أبا عبيدة ذكر أنها النجوم تنزع، أي تطلع[39].

ـ وغير هذا كثير جداً[40].

ـ وقد يضطرّ إلى تفسير لفظة مماثلة لما في القرآن الكريم، فيذكر المعنى خارج الأسلوب القرآني، ويتوقّف عما في التنـزيل، لأنّه لم يجد قولاً لأبي عبيدة، من ذلك:

«العَنَت: العَسَف والحمل على المكروه... ويكون... من الإثم... ولست أذكر قول أبي عبيدة في تفسيره في التنزيل، فأقلّده إياه[41].

ـ وقد لا يرتضي قول أبي عبيدة ـ أحياناً ـ، فيقف حائراً لم يُبْدِ رأياً آخر، نحو:

«وفي التنزيل ﴿من رحيقٍ مختومٍ﴾، وخلّط فيه أبو عبيدة، فلا أحبّ أن أتكلّم فيه»[42]. ومثل هذا قوله: «وقد جاء في التنزيل ﴿حُسباناً من السّماء﴾، قال أبو عبيدة: عذاباً، ولا أدري ما أقول في هذا»[43].

* * *

ـ ومن اعتماده على تفسير أبي حاتم السجستاني:

1 ـ: «فأما قوله جلّ ثناؤه ﴿أما السّفينةُ فكانت لمساكينَ يعملون في البحر﴾ قال أبو حاتم: فأحسبه ـ والله أعلم ـ أنهم كانوا شركاء في سفينة، لا يملكون

(39) سورة النازعات، آية: 1، وانظر جمهرة اللغة: نزع 9/3، ومجاز أبي عبيدة 284/2.

(40) جمهرة اللغة 67/1، 74، 117، 122، 152، 177... 9/3، 40، 54، 60...

(41) سورة البقرة، آية: 220، وسورة النساء، آية: 25، وجمهرة اللغة: عنت 22/2، ومجاز أبي عبيدة: 123 .73/1

(42) سورة المطففون، آية: 52، وجمهرة اللغة 140/2، ومجاز القرآن 289/2 وفيه: «الرحيق: الذي ليس فيه غش، رحيق معرّق من مسك أو خمر...».

(43) سورة الكهف، آية: 40، وجمهرة اللغة: حسب 221/1، وما في المجاز 403/1 (مجازها مرامي، واحدتها: حُسبانه، أي: نار تحرقها)، وينظر: لسان العرب: حسب 866/2.

سواها، وهذا يخالف أبا عبيدة. . .»[44].

2 ـ «والأعراف: ضرب من النخل، قال أبو حاتم: وهو البرشوم، أو يُشبهه[45].

ـ ومن اعتماده على تفسير ابن الكلبي:

1 ـ: «عن ابن الكلبي. . . معنى قول الله تبارك وتعالى **﴿أإنا لمردُودون في الحافرةِ﴾** . . . قال: الخلق الأول. . .»[46].

2 ـ: «وقال ابن الكلبي في قوله عزّ وجلّ **﴿فلمّا أحسُّو بأسنا إذا هُم منها يركضُون﴾** . . .»[47].

* * *

وقد يطلق ابن دريد الاعتماد دون تحديد اسم المفسّر، نحو:

1 ـ: «القنوت في الصلوات: طول القيام، هكذا قال المفسّرون في قوله جلّ وعزّ **﴿وقوموا لِلّه قانتين﴾** . . .»[48].

2 ـ: «وذكر بعض أهل العلم أنّ قوله جلّ وعزّ **﴿ورابطوا﴾** أي: اصبروا على الطاعة، والله أعلم»[49].

ـ ومثل هذا كثير[50].

---

(44) سورة الكهف، آية: 79، وجمهرة اللغة: سكن 47/3، ولم يتحدث أبو عبيدة عن مجاز المساكين أو السفينة.

(45) سورة الأعراف، آية: 46، 48، وجمهرة اللغة 382/2، واللسان: برشم 258/1.

(46) سورة النازعات، آية: 10، وجمهرة اللغة 215/2.

(47) سورة الأنبياء، آية: 12، وجمهرة اللغة 155/2.

(48) سورة البقرة، آية: 238، وجمهرة اللغة 26/2، ومن معاني القنوت أيضاً: الطاعة والسكوت انظر: معاني القرآن للنحاس 240/1، ولسان العرب: قنت 3748/5.

(49) سورة آل عمران، آية: 200، وجمهرة اللغة: ربط 262/1، وانظر مجاز أبي عبيدة 112/1.

(50) جمهرة اللغة 70/2، 115، 117، 167.

ـ وقد يكتفي بعبارة «هكذا فُسِّر» نحو:

«والقَتَرة: الغَبَرة، هكذا فُسِّر في التنزيل في قوله جلّ وعزّ ﴿ترهقُها قَتَرةٌ﴾، والله أعلم[51].

ـ ومثل هذا كثير[52].

* * *

ومع وضوح منهج ابن دريد هذا فإني وجدت أنّ تعامله مع هذا التفسير أحياناً يختلف عن تعامل الأصمعي، فالأصمعي لا يفسّر إلاّ ساهياً، أو مما هو بعيد عن التفسير بالرأي، أما ابن دريد فقد يفسّر ـ أحياناً ـ بكل صراحة ودون أن يتّكىء على أقوال الآخرين، من ذلك:

1 ـ: «قال أبو بكر في قوله عزّ وجلّ ﴿ونُفِخ في الصُّور﴾ كأنّه جمع صورة، أي: رُدَّت فيها الأرواح، وقال قوم... والله أعلم[53].

2 ـ: «وفي التنزيل ﴿مَرَجَ البحرين يلتقيان﴾ يعني الملح والعذب والله أعلم»[54].

3 ـ: «وفي التنزيل ﴿وآخَرُ من شَكْلِهِ أزواجٌ﴾ أي: من جنسه، والله أعلم»[55].

4 ـ: «وقوله عزّ وجلّ ﴿فأدلى دَلْوَهُ﴾ أي: أخرجها»[56].

---

(51) سورة عبس، آية: 41، وجمهرة اللغة 12/2 وقد ورد المعنى نفسه في مجاز أبي عبيدة 286/2.

(52) جمهرة اللغة 42/1، 43، 77، 59، 107، 200..... 26/2، 35، 46، 47، 68، 105....

(53) سورة الكهف، آية: 99، وجمهرة اللغة 338/2، والمعنى ذكره أبو عبيدة أيضاً في المجاز 416/1 وردّه آخرون لأنه (صُور) وليس (صُوَراً) بفتح الواو ـ حتى يُقال: إنّه جمع، فهو (صُور) واحد. (لسان العرب: صور 2524/4).

(54) سورة الرحمن، آية: 19، وجمهرة اللغة 217/1.

(55) سورة صّ، آية: 58، وجمهرة اللغة 68/3.

(56) سورة يوسف، آية: 19، وجمهرة اللغة 244/3، ولسان العرب: دلا 1417/2.

وهناك أمثلة أخرى(57).

ثم إنّنا لا نعدم ـ كذلك ـ الترجيح بين التفاسير المتعددة للفظة القرآنية من ذلك: «وقال بعض أهل اللغة: إنّ قوله تعالى ﴿قواريرَ مِنْ فضّة﴾ أي: أواني يقرّ فيها الشّراب، وقال آخرون: بل المعنى أواني فضّة في صفاء القوارير، وبياض الفضة، قال أبو بكر: هذا أعجب التفسيرين إليّ، والله أعلم»(58).

وأخيراً فموقف ابن دريد هذا ليس معبّراً عن موقف جديد، ولا هو من باب السهو والنسيان بل هو ـ في أكبر الظن ـ نقل آراء مشهورة لمفسرين وعلماء لغة، إلاّ أنه لم يعزوها لأصحابها والله أعلم ـ

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مصادر البحث

1 ـ أخبار النحويين البصريين، للسيرافي، تحقيق الزيني وخفاجي (القاهرة، 1955).

2 ـ تاريخ العلماء النحويين، للقاضي التنوخي، تحقيق د. الحلو (الرياض، 1981).

3 ـ التصاريف، ليحيى بن سلام، تحقيق، أ: هند شلبي (تونس، 1979).

4 ـ تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (طبعة ـ دار القلم ـ بيروت).

5 ـ تهذيب اللغة، للأزهري، تحقيق أ: هارون (القاهرة، 1961).

6 ـ جمهرة اللغة، لابن دريد، (حيدر آباد الدكن ـ الهند).

7 ـ طبقات النحويين واللغويين، للزبيدي، تحقيق: محمد أبُو الفضل (القاهرة، 1984).

8 ـ فعلت وأفعلت، للسجستاني، تحقيق، د. خليل العطية (البصرة، 1979).

9 ـ لسان العرب، لابن منظور طبعة دار المعارف بالقاهرة.

---

(57) جمهرة اللغة 101/1، 111، 221، 248، 180. 71/2، 76، 254، 321. . . 150/3.

(58) سورة الإنسان، آية: 16، وجمهرة اللغة 389/3، ولسان العرب: قرر 3581/5.

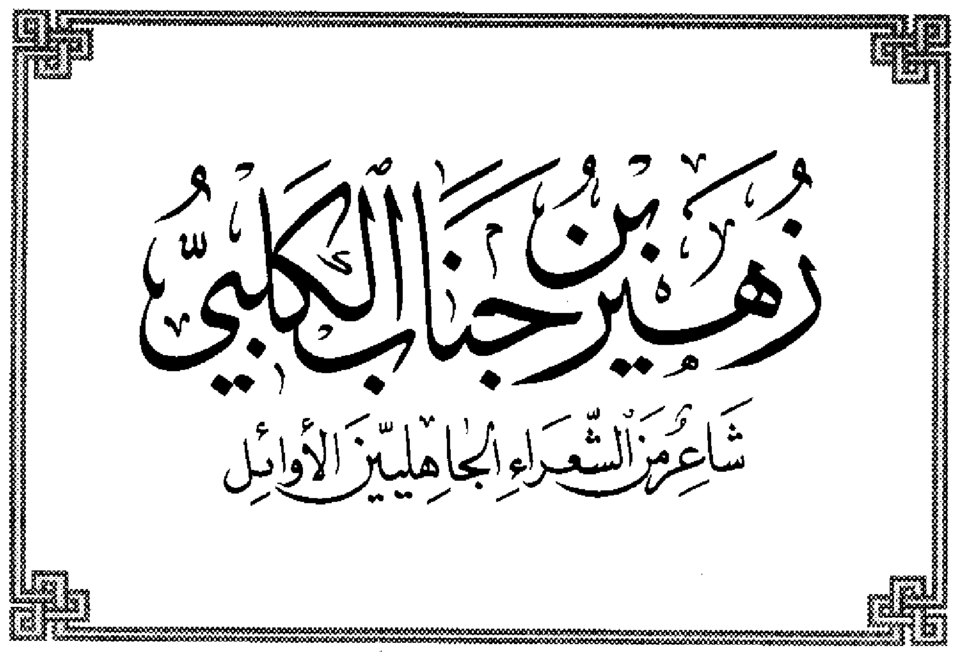
10 ـ مجاز القرآن، لأبي عبيدة، تحقيق: أ: محمد فؤاد سزكين (بيروت، 1981).

11 ـ معاني القرآن، للفراء، تحقيق: نجاتي والنجار (القاهرة، 1980).

12 ـ معاني القرآن، للنحاس، تحقيق: الشيخ الصابوني (مكة المكرمة، 1988).

13 ـ نزهة الألباء، لابن الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل (دار النهضة، القاهرة).

14 ـ وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيق: محمد محي الدين (طبعة دار النهضة).



الدكتور عادل الفريجات
دمشق ـ سورية

1 ـ مدخـــل:

يشعر دارس هذا الشاعر أنه أمام رجل عظيم من رجال الجاهلية كان ذائع الصِّيت وافر الشهرة، فقد جمع في شخصيته مؤهلات زعامة عشيرته من بني كلب، لما تمتع به من عدد كبير في أهل بيته، ولما اتصف به من سداد في الرأي، وصحة في البصيرة، وما توافر له من جاه وسـلطان وسؤدد، حتى إنه نادم الملوك من آل غسان وآل لخم. وقد خاض وقائع كثيرة ضد قبائل عربية كبيرة، كما أنه عُمِّر عمراً مديداً. وكان له باع في قرض الشعر، فخلف لنا قصائد ومقطعات من نظمه، تَمكَّنَّا من جمـع عدد طيب منهـا... ولكل هـذه الأسباب احتفـظت لنا كتب التـراث بمجموعة وافرة من أخباره، سنحاول، من خلالها، أن نرسم صورةً لملامحه، وأن نحدد ـ قدر المستطاع ـ مكانته وقدره.

2 ـ نسب الشاعر وأسرته وقبيلته:

روى محمد بن السائب الكلبي عن أشياخه الكلبيين نسب هـذا الشاعـر، فقال:

«زُهَيْر بن جَناب بن هُبَل بن عبد اللّه بن بكر بن عوف بن عذرة بن زيد اللات ابن رفيدة بن ثور بن كلب بن وبـرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحـافِ بن قضاعة بن مالك بن مرة بن مالك بن حمير»[1].

وقد نقل ابن عساكر عن أبي أحمد العسكري وابن ماكولا، بشأن أبي زهير، قولهما: «أما جناب، أوله جيم مفتوحة بعدها نون وآخره مُعْجَمة بواحدة..»[2].

وكذلك مَيَّزَ الآمدي بين شاعرين باسم زهير بن جناب أحدهما شاعرنا، وقد مر نسبه، والثاني هو زهير بن جناب بن مالك بن الحارث بن عبد اللّه بن دهثم بن سعد بن كعب بن رُوَى بـن مالك بن نهد[3].

وإذا صح لنا ضَبْطُ اسم شاعرنا، وتمييزه عن غيره من الشعراء، فإن نشأته وفتوته وشبابه غُيِّبَتْ عنا. وقد صادفنا أخباراً تفيد أنه تزوج غير مرة[4]. وعُرِف من زوجاته واحدة تدعى لميس الأرأشيهْ، وهي التي خاطبها بقوله:

جَـدَّ الـرحيـلُ ومـا وقَفْـ ـتُ على لميس الأَرْأَشِيَّه[5]

وكان لزهير منها ولدان هما عامر وخِداش[6]. وروى ابن حبيب أن خداش بن زهير كان من حَمْقَى العرب وأنه لم ينجب[7].

---

(1) المعمرون ص 35، وانظر الأغاني 15/19، وقارن بـ المؤتلف والمختلف ص 190، وفي أمالي المرتضى زاد الشريف المرتضى بعد مالك بن قضاعة: «بن مالك بن عمرة بن مرة بن زيد بن مالك بن حمير» ـ أمالي المرتضى 238/1.

(2) تاريخ ابن عساكر (ج 6 ق 236/أ).

(3) المؤتلف والمختلف ص 191.

(4) انظر المعمرون ص 34، وأمالي المرتضى 240/1، وتاريخ ابن عساكر (ج 6 ق 227/أ).

(5) المعمرون ص 32.

(6) المُنَمَّق، لابن حبيب ص 55.

(7) المُحَبَّر، ص 381.

وربما كان لزهير أولاد آخرون، فنحن نقرأ في (المؤتلف والمختلف) أن شاعراً يدعى أمرأ القيس بن بحر الزهيري كان من ولد زهير بن جناب. ومن الجائز أن يكون المقصود من لفظ «ولد زهير. .» المجاز لا الحقيقة، وبذا يكون بحر هذا ليس ابناً لزهير، بل حفيد من أحفاده الكثيرين.

ومن إخوة زهير بن جناب عَدِي وعُلَيم وحارثة ومالك[8] ولعُلَيْم ابنٌ اسمه عبد اللّه كان قد خالف زهيراً في أمر الرحيل والإقامة، فغضب منه زهير، وقال فيه:

وكيفَ بِمَنْ لا أستطيعُ فِراقَهُ ... ومَن هُوَ إنْ لا تَجمعِ الدارُ لاهِفُ
أميرُ خِلافٍ إنْ أُقِم لا يُقِمْ معي ... ويَرحلْ، وإن أرحلْ يُقِمْ ويُخالِفُ[9]

أما مالك أخو زهير فمن أخباره أنه كان يعرف بالأصم لقوله:

أُصُمُّ عن الْخَنا إن قِيلَ يَوماً ... وفي غيرِ الخَنَا أُلْفَى سَمِيْعاً[10]

ويروي أبو الفرج أن أخا زهير ـ حارثة بن جناب، وفد معه على بعض ملوك غسان، وكانت أم الملك عليلة، فسأل الملك الأخوين عن دواء لها، فأساء حارثة الأدب في إجابته الملك، عندئذ تدخل زهير بدهاء وذكاء، وخلَّصَ نفسَه وأخاه من هذه الورطة فحلم الملك عن مقالة حارثة[11].

3 ـ ملامح شخصيته وصفاته:

لم تكن حكمة زهير وحسن تخلصه خُلَّةً فريدةً فيه، فقد نُعِتَ بأنه يتمتع بعشر خصال لم تجتمع في غيره من أهل زمانه؛ كان سيِّدَ قومه، وخطيبَهم، وشاعرهم، وشريفهم، ووافدهم إلى الملوك، وطبيبهم، والطب في ذلك الزمان

(8) انظر تاريخ ابن عساكر (ج 6 ق 226/أ)، والروض الأنف ص 110.

(9) المعمرون ص 36، والأغاني 23/19 - 24.

(10) الروض الأنف ص 110.

(11) انظر الأغاني 20/19، وفي رواية أخرى أن الذي رافق زهيراً في وفادته تلك هو أخوه عدي.

شرف، وحازي قومه، والحزاة الكُهَّان، وكان فارس قومه، وله البيت فيهم، والعدد منهم[12].

وقد وصفه أبو الفرج بقوله: «شاعر جاهلي، وهو أحد المعمرين، وكان سيد بني كلب وقائدهم في حروبهم، وكان شجاعاً مُظَفَّراً ميمونَ النقيبة في غزواته، وهو أحد من مَلَّ عمره، فشرب الخمر، صِرفاً حتى قتلته»[13] ونعته ابن حبيب بأنه جَرَّار، والجرَّار قائد الجيش الذي يربو على ألف محارب[14].

وكذلك قيل فيه: لم يكن في العرب أنطق من زهير بن جناب، ولا أوجه عند الملوك. وكان لصحة رأيه يسمى كاهناً[15]. وفي الأغاني أنه كان يشيم الغيوم ويتنبأ بالمطر[16]. ونقل أبو الفرج أيضاً عن مشيخة من الكلبيين قولهم: «عاش زهير بن جناب بن هُبَل بن عبد الله خمسين ومائتَيْ سنة أوقع فيها مائتَيْ وقعة في العرب، ولم تجتمع قضاعة إلَّا عليه، وعلى حُنٍّ بن زيد العذري، ولم يكن في اليمن أشجع ولا أخطب ولا أوجه عند الملوك من زهير. وكان يُدْعَى الكاهن لصِحَّة رأيه»[17].

وأما عُمْرُ زهير فقد اختُلِف فيه، ففي حين يزعم أبو حاتم السجستاني أن زهيراً عاش مائتي سنة، نجده ينقل مرة أخرى أنه عاش أربعمائة سنة، وفي رواية ثالثة أربعمائة وعشرين سنة[18].

وفي الأغاني إن زهيراً عاش مائتي سنة، وعن حماد الرواية إنه عاش أربعمائة وخمسين سنة، وعن الشرقي بن القطامي عاش زهير أربعمائة سنة[19]. . . وكل هذه

---

(12) انظر المعمرون ص 31 وأمالي المرتضى 238/1.
(13) الأغاني 15/19.
(14) المحبّر 250.
(15) المعمرون ص 35.
(16) الأغاني 21/20/19.
(17) الأغاني 21/19. وانظر سالة ابن من الله القروي في نوادر المخطوطات (المجموعة الأولى) ص 322.
(18) انظر المعمرون ص 35، 36، 31، وقارن بأمالي المرتضى 238/1 والكامل في التاريخ 502/1.
(19) الأغاني 21/19 ـ 22.

الأرقام (200، 220، 250، 350، 400، 420، 450) سنة، وقد ذَكَرَتْها مصادرُ أخبار زهير بدقّة، تنطوي على مبالغات وتهاويل لا يُـرْكَن إليها! وهي، إنْ دلَّت على شيء، فإنما تدل على طول الأمد الذي عاش فيه شاعرنا، وليس على دقة العدد لسني حياته.

وكما اختلفت المصادر في سني حياة هذا الرجل، اختلفت في عدد الوقعات التي أوقعها بالعرب، فالكلبي يقول: إنها مائتا وقعة، والشرقي بن القطامي يزعم أنها خمسمائة وقعة، والخَبَرَانِ عَصِيَّان على التصديق، بيد أنهما يشيران إلى أن زهيراً كان، بحق، رجل حرب وقتال. وكانت له وقائعه ومعاركه الكثيرة على مسرح الأرض التي حل بها، أو رحل عنها.

4 ـ مكانه وزمانه:

من المعلوم أن قضاعة ـ قبيلة زهير الكبرى ـ قبيلة جنوبية، ولكنها، وبسبب خلافات مع التبابعة، هاجرت إلى الشمال في زمن لا نعرفه بدقة. وقد اتجهت، فيما يبدو، إلى نجد خاصة[20]. وكان زهير، كغيره من زعماء القبائل، ينتقل من موضع لآخر طلباً للكلأ والماء. ولكن نَجْداً كانت مسرح قبيلة كلب التي يتزعمها زهير. وقد روى ابن الأنباري عن أحمد بن هشام أن بلاد كلب كانت من حضن وما والاه إلى ناحية الربذة وما خلفها إلى جبل طمية. وجبل طمية هذا هو منزل زهير بن جناب[21]. وقال أبو عبد الله السكوني: إذا خرجت من الحاجر تقصد مكة، تنظر إلى طمية، وهو جبل بنجد شرقي الطريق. وفي طمية قال زهير:

وَلَـقَـدْ شَـهِـدْتُ الـنـارَ ... للأَضيافِ تُوقَدُ في طَمِيَّة[22]

وما يُرْوَى عن لقاء زهير بأبرهة الحبشي في نجد، يُرَجِّح أن هذه الهضبة وما حولها، كانا موطناً للشاعر وقومه من بني كلب[23]. هذا، ثم إن قتال زهير لغطفان،

---

(20) انظر معجم ما استعجم ص 30.

(21) شرح المفضليات لابن الأنباري ص 117.

(22) انظر معجم البلدان (طمية).

(23) انظر الأغاني 17/19 والكامل لابن الأثير 504/1.

كما سنرى، يعزز الزعم بأن موطن شاعرنا كانَ قريباً من مكة ومن طريق الحج إليها. وقد ذكر (ابن سعيد) كلب بن وبرة، فقال عنها: «هي من الأرحاء المذكورة تَدَيَّرتْ في الجاهلية دومة الجندل وتيماء وتبوك أطرار الشام وجاورت النصرانية فغلبت عليها»[24].

أما ميلاد زهير بن جناب فمن العسير جداً، ونحن في بدايات العصر الجاهلي، أن نحدد له زماناً دقيقاً يقترن بِسنَةٍ بعينها. بَيْدَ أن لَدَيْنا أخباراً تفيد أنَّه عاش في القرن الخامس الميلادي، وأدرك السادس أيضاً.

ومن الأخبار التي تفيد بوجود زهير في القرن الخامس الميلادي خبر يشير إلى معاصرته لداود بن هبالة، ومعاصرته لكليب وائل، ومشهده ليوم السلاَّن، وليوم خزازى.

ومعاصرة زهير لداود بن هبالة ذكرها ابن حبيب حين قال عن ابن هبالة:

«وكان ملكاً فغلبه ملك الروم على ملكه، فصالحه داود على أن يُقِرَّه في منازله، ويدعه فيكون تحت يده. ففعل، فكان يغير بِمَنْ معه... فكان على خيله جعفر بن صبح التنوخي، وكان معه في جيشه زهير بن جناب بن هُبَل الكلبي، فغزا عبد القيس فقتل زهيرُ بن جناب هداجَ بن مالك بن عامر بن الحارث»[25]. وقد نتساءل من داود بن هبالة، وما زمانهوفي الإجابة نقول:

جاء في كتاب «اللباب في الجاهلية» لهشام بن الكلبي: «ومنهم داود اللثق بن هبالة بن عمرو بن ضجعم، كان ملكاً، وهو الذي أغار على حجر آكل المرار وهو مُحرِّق، كان أول من حرَّق بالنار، وفي جمهرة النسب لهشام فولد سعد حماطة، ومنهم ضجعم بطن، وهم الضجاعم، وكانوا الملوك بالشام قبل غسان، منهم زياد بن هبولة... قلت وهذا هو الصواب فهبولة على هذا وهبالة أخوان، وزياد وداود أبناء عم»[26].

---

(24) نشوة الطرب ج 1 ص 172. والطر، هو: الطرف والناحية.

(25) أسماء المغتالين (ضمن نوادر ـ المخطوطات) ص 127، وشرح القصيدة الدامغة ص 361.

(26) انظر الاشتقاق ص 545 الحاشية رقم (7)، والتاج (مرر)، وانظر المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 3/394 - 395.

وعليه، فزهير كان معاصراً لداود بن هبالة، الذي ينتمي للضجاعمة الذين كانوا في الشام قبل الغساسنة، ثم إن (داود) هذا هو الذي أغار على حجر آكل المرار ـ الجد الثالث لامرىء القيس[27]. وحجرُ هذا هو باني مجد كندة «وقد روت الأخبار أنه رضيع حسان بن تبع الحميري، وأن هذا الأخير عينه حاكماً على بعض القبائل التي قهرها (480 م) تبع في أواسط الجزيرة»[28].

وكلُّ ما سبق يشير إلى وجود زهير بن جناب في الـربع الأخيـر من القرن الخامس الميلادي، وإلى أنه كان رجـلاً يشارك في الحـروب في أواخر القـرن المذكور، وبالتالي فإن ميلاده لا يبعد كثيراً عن أواسط القرن الخامس بكثير. وقد ذهب بعيداً جرجي زيدان حين قال: إن تولي زهير بن جناب على بدو الشمال من قبل تبابعة اليمن كان في أواسط القرن الخامس للميلاد[29].

وجاء في (المعمرون والوصايا) أنّ زهيراً «كان على عهد كليب وائـل»[30] وكليب هذا هو الذي هاجت، بسبب مقتله، حرب البسوس التي استمرت، كما يقال، أربعين عاماً إلى أن وضعت أوزارها حوالي السنة 525 م، على يد الملك اللخمي المنذر بن ماء السماء[31]. وما يَصْدُق على معاصرة زهير لكليب، يصدق على معاصرتـه لهمام بن مـرة ـ أخي جساس ـ قـاتل كليب، فقـد ذكر أنـه أسر زهيراً[32]. . . وقل الشيء ذاته عن مهلهل أخي كليب الذي أسره زهير، وأشار إلى أسرِه في شعره، حين قال:

إنَّا ـ مهلهلُ ـ ما تَطِيْشُ رِمـاحُنا أيـامَ تَنْقُفُ في يَدَيْـكَ الحَنْظَلا

---

(27) انظر الاشتقاق ص 22.

(28) تاريخ العرب مطوَّل 114/1 - 115. وانظر جواد علي: المفصل في تاريخ 323/3.

ويؤرخ جرجي زيدان لوفاة حجر بن عمرو آكل المرار بسنة 450 م ـ العرب قبل الإسلام 234.

(29) العرب. قبل الإسلام ص 234.

(30) المعمرون 35، وأمالي المرتضى 240/1.

(31) تاريخ العرب مطول 120/1، والعصر الجاهلي لشوقي ضيف ص 65. ويروى على يد الحارث بن عمرو الكندي.

(32) نشوة الطرب ج ١ ص 173.

وَلَّتْ حماتُكَ هاربينَ منَ الْوَغى ... وبَقِيتَ في حَلَقِ الحديد مُكَبَّلا
فَلَئِنْ قُهِرْتَ لَقَدْ أسرْتُكَ عَنْوَةً ... ولئِنْ قُتِلْتَ لقدْ تكونُ مُؤَمَّلا[33]

وقد شارك شاعرنا أيضاً في يومين عظيمين من أيام العرب وقعا في القرن الخامس، هما يوم السِّلاّن، ويوم خزازى، ففي «مجمع الأمثال» قال الهمداني عن يوم السلان: إنه لربيعة على مذحج[34].

وقد حَدَّد (لويس شيخو) تاريخ يوم السلان بسنة 481 م[35]. وإذا كنا لا نسلم لشيخو بهذا التحديد الدقيق، فإننا نوافقه على وقوع يوم السلاّن في أواخر القرن الخامس، فهو، كما تجمع الروايات العربية، كان قبل يوم خزازى، هذا الذي شهده زهير أيضاً.

ونكتفي هنا بدليل واحد على مشهد زهير ليوم خزازى، وهو دليل مُسْتَمدٌّ من شعره. يقول زهير:

شَهِدْتُ المُوْقِدينَ على خَزازٍ ... وبالسُّلاَّنِ جَمعاً ذا زُهاءِ[36]

أما وجود زهير في القرن السادس الميلادي فلدينا أَدِلَّة تُؤكِّده تأكيداً قاطعاً، وربما كان أقواها ما رُوِيَ عن منادمة زهير للحارث بن جبلة الغساني، فقد جاء في «الأغاني»: «كان الحارث بن مارية الغساني الجفني مُكْرِماً لزهير بن جناب الكلبي ينادمه ويحادثه..»[37]، والحارث بن مارية هذا مَلَكَ ما بين سنتي (529، 569)[38]. وهو الذي قاتل المنذر بن ماء السماء. وقد عرف هذا الحارث بالحارث الأعرج، أو الحارث الأكبر.

ويروي (أبو الفرج) أن هذا الملك الغساني كان قد اجتبى أخوين من بني

---

(33) الأغاني 18/19 - 19.
(34) مجمع الأمثال 438/2، وانظر في يوم السلان (الأغاني ط دار الثقافة 303/18)، ومعجم البلدان (سلان).
(35) شعراء النصرانية 206/1 - 207.
(36) انظر المعمرون ص 34، والأغاني 23/19.
(38) الأغاني 118/5، وانظر الأغاني أيضاً 20/19. وتاريخ ابن عساكر (ج 6 ق 226/أ).

نهد بن زيد وهما ابنا رزاح. ونزلا بالمنزل الأثير عنده، فحسدهما زهير، وأوغر صدر الحارث عليهمـا، حين اتهمهما بـأنهما عين لِـذي القرنين عليـه، فقتلهما الحارث، ثم ندم، بعد أن عرف الحقيقة، وطرد زهيراً. واستدعى أباهما وأعطاه ديةَ ابنيه. ولكن زهيراً أيضاً لم يرضَ بما آل إليه الأمر، فأَرْسَلَ ابنَه عامراً ليحتال عند الحارث، ويوهمه بأن رزاحاً ينوي الثأر. . . وكان له ـ حسب الرواية ـ ما أراد، إذ قَتَلَ الحارثُ رزاحاً[39]. . .

وهذه القصة، على ما فيها من دواعي الشك، تشير إلى أمرين اثنين، هما:
أولاً ـ معاصرة زهير للحارث الغساني والمنذر بن ماء السماء اللخمي.
ثانياً ـ دهاء زهير ومكره وحسده.

ومما يشير إلى معاصرة زهير لملوك كندة وملوك لخم، قوله في شعره:

ونـادَمْتُ الملوكَ من آلِ عمرو   وبعـدَهُمُ بـني مـاءِ السمـاءِ

فقد قال (السجستاني) تعقيباً على هذا البيت: «ويعني بآل عمرو: بني عمرو آكـل المرار»[40]. أي ملوك كنـدة. وقـال (البغـدادي): «ومـاء السمـاء لقب أم المنذر بن امرىء القيس. . . وقيل لولدها بنو ماء السماء، وهم ملوك العراق»[41].

ولم تقتصر علاقات زهير بالملوك والأمراء والقادة، على الغساسنة والمناذرة وكندة، بل امتدت لتصل إلى الأحباش الذين غزوا اليمن في مطلع القرن السادس الميلادي، واستمروا فيه إلى أن أخرجهم سيف بن ذي يزن حوالي السنة 575 م.

فقد روى (أبو الفرج) و (ابن الأثير) كلاهما أن (أبرهة الحبشي) لما جاء إلى الشمال، صادف زهير بن جناب، فأكرمه وفضَّله على غيره، وأَمَّره على بكر وتغلب ابني وائل[42].

---

(38) انظر ملوك غسان لنولدكه ص 57، وتاريخ العرب مطول 103/1، والمفصل لجواد علي 403/3 و 404.
(39) الأغاني 118/5 - 119.
(40) المعمرون ص 34.
(41) خزانة الأدب 320/2.
(42) انظر الأغاني 17/19 - 18، والكامل لابن الأثير 504/1.

وليس في مقدورنا تحديد الزمن الذي تولى فيه زهير على ابني وائل، وتأمير أبرهة له على قبائل الشمال، أو بعضها. وفي حين يذهب (لويس شيخو) إلى أن أبرهة الحبشي هذا هو أبرهة بن صباح، الذي كان ملكهُ نحو سنة 440 م. وملك زهاء عشرين سنة[43]. نجد الباحثة السوفياتية (نينا فكتور فنا بيغو ليفسكيا) تذهب إلى أن حملة أبرهة الحبشي على الشمال التي أشير إليها في نقش وُجِد على مقربة من بئر مريغان، كانت نحو السنة 547 م. فهي تَعقد صلةً بين ما جاء في هذا النقش ذي الرقم R Y 506، وما جاء في كتاب (الحروب الفارسية) للمؤرخ (بروقوبيوس) فتقول: «يمكن القول بالكثير من الثقة بأن هذه الحملة هي الحملة الوحيدة التي يقول عنها بروقوبيوس القيساري إنَّ الحميريين قاموا بها ضد إيران تلبيـة لرجـاء يوسطنيان. وأضيف إلى هذا أن هذه الحملة بالذات هي المعنية في الرقيم الذي تم العثور عليه عند بئر مريغان. وقد دوَّنَ بروقوبيوس مُصَنَّفَهُ الحروب الفارسية بين عامي 545 و 554 وهو لا يتحدث إلا عن حملة واحدة لأبرهة فيقول: إنه لم يشرع في الحملة إلاَّ مرة واحدة ثم قفل عائداً على الفور. وهناك أساس قوي للافتراض بأنَّ رقيم عام 547، ومُصنِّف الحرب الفارسية (بروقوبيوس) إنما يتحدثان عن واقعة واحدة»[44].

ومهما يكن من أمر، فإن زهيراً تولى أمر بعض القبـائل المعـدية، وضيَّق عليها، فضاقت به، وكان له معها وقائع وجولات.

5 ـ وقائع زهير وأيامه:

مَرَّ بنا، لمحاً، أن زهير كان في جيش داود بن هبالة، وأنه شارك في يومين هامين من أيام العرب، وقعا ـ على الأرجح ـ في أواخر القرن الخامس الميلادي، هما يوم السلان ويوم خزازى، وأنه أيضاً اصطدم ببني تغلب، فأسره همامُ بن مرة، في رواية، وأَسَرَ هو، بدوره، المهلهلَ، في رواية أخرى. وذكرت كتب التاريخ

---

(43) شعراء النصرانية 206/1.

(44) انظر العرب على حدود بيزنطة وإيران ـ ترجمة صلاح الدين عثمان ص 128 - 129.

أيضاً لزهير وقائع مع بني القين بن جسر، ومع غطفان، ومع بني تغلب مرة ثانية.

ومن الصعوبة بمكان ترتيب وقائع هذا الشاعر المحارب ترتيباً زمنياً، بيد أن هذه الصعوبة لن تمنعنا من المحاولة، ومن هنا فنحن نرى أن اصطدامه ببني عبد القيس، وهو في جيش داود بن هبالة، كان أول وقائعه، في أغلب الظن، لأن داود هذا كان ملكاً في عهد حجر الكندي - آكل المرار، في أواخر القرن الخامس الميلادي.

أما الوقعة الثانية فهي يوم السلان، وهذا اليوم كان قبل يوم خزازى، حسبما يذكر أبو عبيدة في (النقائض) وكان بين معد ومذحج[45] وكلب يومئذ معديون، وشهد هذا اليوم زهير فقال:

شَهِدْتُ المُوْقِدِيْنَ على خَزازٍ وفي السُّلَّانِ جَمعاً ذا زُهاءِ[46]

وقد مر بنا تأريخ (لويس شيخو) لهذا اليوم، ومناقشتنا لهذا التاريخ.

ويوم خزازى، لذي شارك فيه شاعرنا، تتضارب فيه الروايات، وتختلف في اسم قائد قبائل معد، وفي اسم ملك اليمن، وتختلف في سبب وقوعه، وفي زمنه، فقد قالوا: إن رئيس معد هو كليب بن ربيعة، وقالوا بل هو زرارة بن عدس، وقالوا: لا، إنما هو ربيعة بن الأحوص بن جعفر. وقيل في اليوم إنه كان لربيعة ومضر وقُضاعة، على مذحج وغيرها من قبائل اليمن[47].

وخزازى أعظم يوم التقته العرب في الجاهلية. ونقل ياقوت عن رواته أن نزاراً لم تكن تستنصف من اليمن، ولم تزل اليمن قاهرة لها في كل شيء حتى كان يوم خزاز[48].

---

(45) النقائض 1093، وقارن بالكامل لابن الأثير 639/1 - 641، حيث يجعل هذا اليوم بين النعمان بن المنذر، وبني عامر بن صعصعة فهل كان ثمة يومان باسم (يوم السلان)؟.

(46) معجم البلدان (سُلَّان).

(47) انظر النقائض ص 1093، والمحبر 249، والعمدة 212/2، ومعجم البلدان (خزاز).

(48) معجم البلدان (خزاز).

وكل ما سبق قد يثير بعض الشكوك في حضور زهير لهذا اليوم. بيد أن شعره الذي ذكرناه قبل سطور، يبدد هذه الشكوك، إنْ لم يكن ثمة شك أيضاً في نسبة هذا الشعر إلى زهير بن جناب.

ولعل يوم خزازى وقع قبل حرب البسوس، التي شبَّتْ بسبب مقتل كُلَيْب، والتي برز فيها أخو كليب ـ الشاعر المعروف المهلهل. والراجح لدينا أن حرب زهير بن جناب لتغلب كانت قبل البسوس أيضاً ـ فمن المعروف أن زهيراً أَسَرَ كُلَيْباً ومهلهلاً فيها. ولا يعقل أن يأسر زهير كليباً بعد حرب البسوس، التي هاجت بسبب مقتل كليب على يد جسَّاس بن مرة.

ويواجه ترجيحنا هذا عقبة تتمثل بخبر في(الأغاني)،منقول عن أبي عمرو الشيباني، يقول: إن أبرهة هو الذي ولَّى زهيراً على ابنَيْ وائل: بكر وتغلب، ثم إن هذين الحيين أصابتهم سنة شديدة، فاشتد عليهم ما يطلبه زهير منهم، فأقام بهم زهير في الجدب، ومنعهم من النجعة حتى يؤدوا ما عليهم... وكان أن ضاق ذرعاً به أحد زعماء تغلب ويدعى ابن زيابة، فطعن زهيراً بسيفه، فأصابه، ولم يقتله، كما تقول الرواية. واحتال زهير، وأوهم هذا الرجل التغلبي بأنه مات، وطلب إلى صحبه إيهام تغلب أنه دفن، وهكذا كان[49]... ويضيف أبو الفرج بعد هذا مباشرة:

«قال: وجَمَعَ زهير بني كَلْب ومَنْ تَجمَّعَ له من شُذَّاذ العرب والقبائل ومن أطاعه من أهل اليمن، فغزا بكْراً وتغلبَ ابنَيْ وائل، وهم على ماء يقال له الحُبَيّ، وقد كانوا نَذِروا به فقاتلهم قتالاً شديداً، ثم انهزمت بكر وأسلمت بني تغلب، فقاتلت شيئاً من قتال ثم انهزمت، وأسر كليب ومهلهل ابنا ربيعة»[50]. ويسوق الأصفهاني، من ثم، شعراً لزهير يؤرِّخ هذه الوقعة، كقوله:

إذْ أَسَرنا مُهَلْهِلاً وأخاه   وابنَ عمروٍ في القدِّ وابنَ شهابِ

---

(49) الأغاني 17/19 - 18 وقارن بما جاء في الشعر والشعراء 379/1 والكامل لابن الأثير 504/1 - 505.

(50) الأغاني 18/19 - 19.

وفحوى المشكلة التي تواجهنا، في ضوء ما تقدم، هي: كيف تكون حرب زهير وتغلب في أواخر القرن الخامس الميلادي قبل حرب البسوس، والخبر يذكر أن أبرهة أمَّر زهيراً على ابني وائل - بكر وتغلب، وأبرهة هذا كما مر سابقاً، جاء إلى نجد بعد أن حكم اليمن، أي بعد السنة 525 م على الأرجح؟.

فلكي تكون حرب زهير وتغلب، وأَسْره لمهلهل وكليب، في القرن السادس، أو في نصفه الأول، يجب أن نشك في شعر زهير، أو أن نجعل مهلهلاً، وكليباً خاصة، قد أُسِرا بعد حرب البسوس، وهذا ما لا يُعقَل، إذ أن حرب البسوس (525 - 485 م) هاجت بسبب مقتل كُلَيْب، كما تجمع الروايات العربية على ذلك.

والذي يبدو إذن أن أبا الفرج قد وهم في نقله الخبر، أو أن أبا عمرو الشيباني، قد خلط في خبره الذي نقله عنه أبو الفرج، فقدم له بمقدِّمة لا تنسجم، زمنياً، مع الأحداث التي ساقها في ثناياه.

ولدينا احتمال آخر قد يحل الإشكال، فحواه: أنَّ قِسْمَ الخبر الذي يفيد بأسر زهير لكليب ومهلهل، هو الذي وقع في أواخر القرن الخامس الميلادي. أما اصطدام زهير ببني تغلب، ومحاولة اغتياله على يد ابن زيابة، فقد كانا بعد توليه لأمرهم من قبل أبرهة الحبشي، هذا الذي تولَّى أمْرَ اليمن حوالي السنة 525 م، ثم خرج، إثرَ ظفره، إلى نجد، ليضمن أمن حدود سلطته من الشمال، فأمَّرَ زهيراً، وهو من أصل يمني، على حيين بارزَيْن من أحياء عرب الشمال، وإذا صحَّ هذا، نخلص منه إلى أن أبا الفرج لم يكن، أحياناً، يُمحِّصُ الأخبار التي يسوقها، ولا يلحظ ما فيها من مُغالطات تاريخية!.

والصدام الثاني لزهير ورهطه كان مع بني بغيض بن غطفان، ونقل خبره أبو الفرج فقال: كان سَبَبُ غزوةِ زهير بن جناب غطفانَ أن بني بغيض حين خرجوا من تهامة ساروا بأجمعهم فتعرضت لهم صُداء، وهي قبيلة من مذحج، فقاتلوهم، وبنو بغيض سائرون بأهلهم ونسائهم وأموالهم، فقاتلوا عن حريمهم فظهروا على صُداء، فأوجعوا فيهم ونكأوا، وعزت بنو بغيض بذلك وأثرت وأصابت غنائم، فلما رأوا ذلك، قالوا: أما والله لنتخذنَّ حرماً مثل حرم مكة لا يُقتَل صيدُهُ ولا يُعْضَدُ

شجرُهُ، ولا يهاج عائذه، فوليت ذلك بنو مرة بن عوف.

ثم كان القائم على أمر الحرم وبناء حائطه رياح بن ظالم، ففعلوا ذلك وهم على ماء يقال له بُسًّا. وبلغ فعلُهم وما أجمعوا عليه زهيرَ بن جناب، وهو يومئذ سيِّدُ بني كلب، فقال: والله لا يكون ذلك أبداً وأنا حيٌّ، ولا أُخَلِّي غطفانَ تتخذ حَرَماً أبداً[51].

ثم جمع زهير قومه، وزعم لهم أن في مَنْعِ غطفان عن فعلتها هذه، مأثرة له ولهم. وسار مع رهطه، وقاتل غطفان وأصاب حاجته منهم، وأسر فارساً منهم، وقتله في الحرم الذي أقاموه، وأبطل هذا الحرم، ثمّ منَّ على غطفان فردَّ النساء وأخذ الأموال.

وقال في ذلك قصيدة منها:

ولمْ تَصْبِـرْ لنـا غـطفـانُ لمَّـا   تَـلاقَيْنـا وأُحْـرِزَتِ الـنســاءُ

والخبر الذي سقناه أُشير إليه في غير ما مصدر[52]. فهو من حيث حدوثه، واقع على الأرجح، ولكنه يُشْتَبَه بينه، وبين خبر آخر يفيد بأن ظالم بن أسعد بنى لغطفان بيتاً فوق ذات عرق إلى البستان بتسعة أميال، بالنخلة الشامية بقرب مكة، وقيل بالطائف، وسماه بُسًّا، وأقام لها سَدَنة، فبعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد رضي الله عنه فهدم البيت وأحرق السمرة... وقد تنبه (الزَّبيدي) على الاشتباه بين هذا الخبر، والخبر السابق فقال: «ولعلَّ هذا البيت هُدِم مرتين، مرة في الجاهلية على يد زهير، وقُتِل إذَّاك بانيه ظالم، والمرة الثانية عام الفتح على يد خالد بن الوليد رضي الله تعالى عنه، وقُتِل إذَّاك سادنه ربيعة بن جرير السلمي»[53].

ويهمّنا هنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل شاعـرنا يقـوم بهذه الفعلة، فيتصرف كما لو أنه حارس حريص على عدم استقلال القبائل، كل منها بطقوسها وأصنامها وبيتها.

---

(51) الأغاني 15/19 - 16 والكامل لابن الأثير 503/1.

(52) انظر القاموس المحيط (بس)، وتاج العروس (بس) و (عزز).

(53) تاج العروس (بس).

ونجد في (تاج العروس) بعض ما يردُّ على تساؤلنا، ففيه يقول (الزبيدي):
ولبني كلب يد بيضاء في نصرتهم لقريش حين بنوا الكعبة، ذكر ابن الكلبي في الأنساب ما نصه:

«من بني عبد اللّه بن هُبَل بن أبي سالم الذي أتى قريشاً حين أرادوا بناء الكعبة، ومعه مال، فقال: دعوني أشرككم في بنائها، فبنى جانبه الأيمن»[54].

فكلب، وفق هذا الخبر، شاركت في مجد قريش الديني، ومن هنا كان على زعيمها زهير بن جناب أن يرعى هذا المجد، ويقاتل من يحاول نقض أسبابه وأسسه، تلك التي كان منها التقاء العرب حول بيت مقدس ـ ساهمت كلب في بناء جانبه الأيمن.

أضِفْ إلى ذلك أن مأثرة زهير في قتال غطفان، المتطلعة إلى الاستقلال ببيتها وأصنامها، كانت تسهم في وحدة التوجُّه إلى مكة، قبلة أنظار العرب قبل الإسلام، وتحول دون تحولهم، أو تحول البعض منهم، آنئذ، إلى طرق ومراكز، لا يرضاها زهير الذي ربما كان حارساً وقَيِّماً على طرق ومراكز يمر بها الحاجون إلى مكة، ولعل هذا ما حدا بـ (بلاشير) إلى القول في ابن جناب: «وجعله الغساسنة من حُرَّاس البادية»[55]، وكان الأولى به أن يقول: وجعله الأحباش من حراس البادية.

أما حرب زهير الأخير فقد كانت ضد بني القَيْن بن جسر، وقد روى خبرها أبو الفرج عن أبي عمرو الشيباني، فقال: «كان الجُلاح بن عوف السحمي قد وطأ لزهير بن جناب، وأنزله معه، فلم يزل في جناحه حتى كثر ماله وولده، وكانت أخت زهير متزوجة في بني القين بن جسر، فجاء رسولها إلى زهير ومعه بُرد فيه صِرار رملٍ وشوكةُ قَتاد، فقال زهير لأصحابه: أتتكم شوكة شديدة، وعدد كثير فاحتملوا، فقال له الجلاح: أَنَحْتَمِلُ لقولِ امرأة! والله لا نفعل، فقال زهير:

---

(54) تاج العروس (بس).
(55) تاريخ الأدب العربي 73/2.

أمَّا الجُلاحُ فإنني فارقتُهُ   لا عَن قِلَىً ولقد تَشُطُّ بنا النَّوى
فلئن ظعنْتَ لأصبِحَنَّ مُخيِّماً   ولَئِن أقَمتَ لأظعَنَنَّ على هَوَى

قال: «فأقام الجُلاح، وظعن زهير، وصبَّحهم الجيش فقتل عامة قوم الجلاح، وذهبوا بماله.. ومضى زهير لوجهه حتى اجتمع مع عشيرته من بني جناب، وبلغ الجيش خبره، فقصدوه فحاربهم، وثبت لهم، فهزمهم، وقتل رئيساً منهم، فانصرفوا عنه خائبين»[56].

ولسنا نعرف تاريخاً لهذا الحدث، ولكن الخبر هذا يشير إلى أن زهيراً لم يكن في ذروة مجده وهيبته، بدليل ما جاء عنه في مقدمة الخبر، فهو في جناح الجلاح حتى كثر ماله وولده. ومن وجه آخر، تدل هذه الواقعة، التي ربما كان للخيال فيها نصيب، على ذكاء زهير وحكمته وقدرته على الاستنتاج، وهي أمور زادتها الأيام والسنون، التي عاشها الشاعر، جِدَّةً وقوة، حتى إنه صار، كما يقول ابن الكلبي: «إذا قال: ألا أن الحي ظاعن، ظعنت قضاعة، وإذا قال: إن الحي، مقيم، نزلوا وأقاموا»[57].

6 ـ وفاة زهير ووصاته:

ذَكَرْنا أن زهيراً عُدَّ من المعمرين، ولمَّا هَرِم وغرِضَ من الحياة، ذهب عقله، فلم يكن يخرج إلا ومعه بعض ولده، أو وَلَدُ وَلَدِه. ويَروي أبو حاتم عن زهير: «أنه خرج ذات عشية إلى مالٍ ينظر إليه فأتبعه بعض ولده، فقال له: إرجِعْ إلى البيت قبل الليل، فإني أخاف أن يأكلك الذئب، فقال: قد كنت، وما أُخَشَّى بالذئب، فذهبت مثلاً»[58]. ومِمَّا يُرْوَى عن هُتْرِهِ وخَرَفِهِ أنه كان يتحدث بين القُلُب ـ يعني الآبار ـ وكان إذا انصرف عنه الليل شَقَّ عليه. فقالت امرأته لميس الأراشية، لابنها خِداش بن زهير: اذهبْ إلى أبيك حين ينصرف فخذ بيده فَقُدْهُ. فخرج حتى انتهى

---

(56) الأغاني 34/19 - 25، والكامل لابن الأثير 505/1.

(57) الأغاني 23/19.

(58) المعمرون ص 31، وتاريخ ابن عساكر (ج 6 ق 226/ب).

إلى زهير، فقال: ما جاء بك يا بني؟ قال: كذا وكذا.

قال: اذهب، فأبى، وانصرف تلك الليلة معه، ثم كان من الغد، فجاءه الغلام، فقال له انصرف، فأبى، فكتمه، فتوعده، فأخبر الغلام الخبر فأخذه، فاحتضنه فرجع به، ثم أتى أهله، فأقسم زهير بالله، ألا يذوق إلا الخمر حتى يموت، فمكث ثمانية أيام. ثم مات»[59].

وجاء في رواية ثانية إن موت زهير لم يكن بسبب هذا، بل بسبب مخالفة ابن أخيه له، فقد رُوِيَ عن هشام الكلبي أن زهيراً: لما أسنَّ نَصَب ابن أخيه عبد اللّه بن عليم للرياسة في كلب، وطمع أن يكون كعمِّه، وتجتمع قضاعة كلها عليه، فقال زهير يوماً: ألا إن الحي ظاعن، فقال عبد اللّه: ألا إن الحي مقيم، فقال زهير: ألا إن الحي مقيم، فقال عبد اللّه: ألا إن الحي ظاعن، فقال زهير: من هذا المخالِف عليَّ منذ اليوم؟ فقالوا: ابن أخيك عبد اللّه بن عليم، فقال: أعدى الناس للمرء ابن أخيه، إلا أنه لا يَدَع قاتلَ عَمِّه، أو يقتله، ثم أنشأ يقول:

وكيفَ بِمَن لا أَسْتطيعُ فِراقَهُ ... ومَن هو إنْ لَم تجمعِ الدارُ لاهِفُ

أميرُ شقاقٍ إنْ أُقِمْ لا يُقِمْ معي ... ويرحلْ، وإن أَرْحَلْ يُقِم ويُخالِفُ

ثم شرب الخمر صرفاً حتى مات[60].

ومهما تكن الطريقة التي مات بها زهير، فإننا لا نعرف بدقة متى وقعت وفاته، ولكننا لا نرى وجهاً لما زعمه (جرجي زيدان) من أنها كانت في السنة 500 م[61]، ذلك لأن زهيراً التقى بأبرهة الحبشي الذي غزا نجداً في السنة 663 سبئي، أي 547 م، وهي الغزوة التي لم يُشِر إلى غيرها (بروقوبيوس)، والتي يَعُدُّها الدكتور خالد العسلي جزءاً من حملة الفيل[62]. ومع ذلك فنحن نجهل كم عاش

(59) المعمرون ص 23، وتاريخ ابن عساكر (ج 6 ق 226/ب).

(60) الأغاني 23/19 - 24، والمعمرون 35 - 36، والشعر والشعراء 379/1 - 380، وتاريخ ابن عساكر (6 ق 227/ب). والكامل لابن الأثير 505/1.

(61) انظر تاريخ آداب اللغة العربية 137/1.

(62) انظر مقال د. خالد العسلي حملة شمر يهرعش على شرقي الجزيرة - مجلة العرب (الرياض، ج 9 - أيار 1971 - ص 835)، والعرب على حدود بيزنطة وإيران 127 - 128.

شاعرنا بعد هذا التاريخ، ولا نستطيع أن نجاري (لويس شيخو) في زعمه بأن وفاة زهير كانت نحو 560 م[63]، وذلك لفقدان الأدلة أو القرائن المرجِّحة.

وقد ترك لنا هذا العلم الجاهلي ـ على عادة المعمرين ـ وصية لبنيه جاء فيها: «يا بني قد كبرت سنّي، وبلغت حَرَساً (يعني دهراً من عمري)، وأحكمتني التجارب، والأمور تجربة واختبار، فأحفظوا عني ما أقول، وعوه: أياكم والحَذَرَ عند المصائب، والتواكل عند النوائب، فإنَّ ذلك داعية للغم، وشماتة العدو، وسوء الظن بالرب، وإياكم أن تكونوا بالأحداث مغترِّين، ولها آمنين، ومنها ساخرين، فإنه والله ما سخر امروء قط إلا ابتُلِي، ولكن استعفوا منها، وتوقَّعوها، فإنما الإنسان في الدنيا غرض تعاوره الرماة، فمُقَصِّر دونه، ومجاوِز لموضعه، وواقع عن يمينه وشماله، ثم لا بد أنه مُصيبه»[64].

7 ـ شاعرية زهير وشعره:

يشبه هذا الشاعر، من حيث أسرته الشعرية، زهير بن أبي سلمى، إذ يبدو أنه نَبَتَ في بيت شعر وإبداع، فقد ورث الشعر عن غيره، وأورثه لغيره. وها هو ذا أبو الفرج يذكر أن جد زهير ـ هبل بن عبد اللّه ـ عاش ستمائة سنة وسبعين، وهو القائل:

يا رُبَّ يومٍ قَد غَنِي فيهِ هُبَلْ ... لَه نَوالٌ ودُرُودٌ وجَذَلْ
كأنَّه في العزِّ عَوفٌ أو حَجَلْ[65]

هذا جَدُّ زهير. أما ولده فقد قال فيهم أبو الفرج أيضاً: «ولم يوجد شاعر في الجاهلية والإسلام ولد من الشعراء أكثر ممن ولد زهير»[66].

(63) شعراء النصرانية 207/1، وقارنْ برأي د. الطاهر أحمد مكي في كتابه: (امرؤ القيس) ص 130.

(64) (المعمرون) والوصايا 129، وأمالي المرتضى 239/1. وانظر تاريخ ابن عساكر (6 ق 277/أ) ففيه زيادة ونقص واختلاف عما جاء في المعمرون، وأمالي المرتضى.

(65) الأغاني 24/19. والدرور: الكثرة، والجَذَل: الفرح. وعوف وحَجَل: قبيلتان من كلب.

(66) الأغاني 29/19.

وذكر منهم أبو الفرج: مصاد بن أسعد بن جنادة بن صهبان بن امرىء القيس بن زهير بن جناب، وحريث بن عامر بن الحارث بن امرىء القيس بن زهير بن جناب، والحزنبل بن سلامة بن زهير بن أسعد بن صهبان بن امرىء القيس بن زهير بن جناب، وغرير بن أبي جابر بن زهير بن جناب، وعرفجة بن جنادة بن أبي النعمان بن زهير بن جناب، والمسيب بن رفل بن حارثة بن جناب ابن قيس بن امرىء القيس بن أبي جابر بن زهير بن جناب، وكان يسوق لكل واحد من هؤلاء نموذجاً من شعره، ثم ختم أبو الفرج ترجمته لزهير بقوله:

«ومن بني زهير شعراء كثير، ذكرتُ منهم الفحول دون غيرهم»[67].

أما شعر زهير نفسه، فيبدو أنه كان مجموعاً وموجوداً في أواخر القرن السادس الهجري بدليل وجود قصيدة منه في «منتهى الطلب»، فصاحب «منتهى الطلب» هذا الذي جمع كتابه بين سنتي (588 - 589) بمدينة السلام، يقول:

«هذا كتاب جَمَعتُ فيه ألفَ قصيدة، اخترتها من أشعار العرب الذين يستشهد بأشعارهم. . . ولم أُخِلّ بذكْرِ أحدٍ من شعراء الجاهلية والإسلاميين الذين يستشهد بشعرهم، إلاَّ مَنْ لم أقف على مجموع شعره، ولم أره في خزانة وقف ولا غيرها»[68]. فالأرجح أن محمد بن المبارك بن ميمون البغدادي كان يحوز نسخة من مجموع شعر زهير بن جناب، فمصادرهُ التي ذكرها، باستثناء كتاب ابن دريد، الموسوم بالشوارد، لم تذكر قصيدة زهير القافية التي وجدناها عنده في منتهى الطلب. وأغلب الظن أنه اختار قصيدة زهير من مجموع شعره الذي كان بين يديه في أواخر القرن السادس الهجري.

ولدينا احتمال آخر مؤدّاه: أن شعر شاعرنا كان بين يدي (العيني) (855 هـ) صاحب (المقاصد النحوية)، المطبوع على هامش (خزانة الأدب)، فقد ذكر (العيني) من بين الشعراء الذين آل إلى دواوينهم، وهو يشرح الشواهد الشعرية،

---

(67) الأغاني 27/9 - 29.

(68) انظر قصائد جاهلية نادرة ص 13.

شاعراً يدعى زفر بن حنان[69]. وقد ذهب البحّاثة (سزكين) إلى أنَّ ثمة تصحيفاً في هذا الاسم من زهير بن جناب، إلى زفر بن حنان[70]، وهذا رأي يقتضي إثباته، أن نجزم بعدم وجود شاعر يدعى زفر بن حنان.

ومهما يكن من أمر شعر زهير فيما مضى من الزمان، فإنه لم يصل إلينا، لذا قُمْنا بمراجعة العديد من كتب التراث، في أبوابها المختلفة، فَتَيَسَّر لنا جَمْع (137) بيتاً نَسَبَتْها المصادر إلى شاعرنا، وكان من بينها (10) أبيات عُزِيت لزهير، ولشعراء آخرين.

وقد كَوَّنتْ أشعارُ زهير خمسَ قصائد، وإحدى وعشرين مقطوعة، يُضاف إليه أربع مقطوعات نازَعَ زهيراً فيها شعراءُ آخَرون.

المصادر والمراجع

1 ـ أسماء المغتالين، لمحمد بن حبيب (ضمن نوادر المخطوطات)، تحقيق عبد السلام هارون، ط 3 القاهرة 1973.

2 ـ الاشتقاق، لابن دريد، تحقيق عبد السلام هارون القاهرة 1958.

3 ـ الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب بيروت. د. ت.

4 ـ أمالي المرتضى، للشريف المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1954.

5 ـ امرؤ القيس ـ حياته وشعره، للطاهر أحمد مكي، القاهرة ط 3 ـ 1976.

6 ـ تاج العروس، للمرتضى الزبيدي، طبعة الكويت.

7 ـ تاريخ آداب اللغة العربية، لجرجي زيدان، القاهرة.

(69) انظر خزانة الأدب (ط بولاق) 597/4.

(70) انظر تاريخ التراث العربي المجلد الثاني ـ الجزء الثاني ـ ص 70.

8 ـ تاريخ ابن عساكر، لابن عساكر، (مخطوطة له في الظاهرية) من نسخة سليمان باشا ـ الجزء السادس.

9 ـ تاريخ الأدب العربي، لريجيس بلاشير، ترجمة الدكتور إبراهيم الكيلاني ـ دمشق 1973.

10 ـ تاريخ التراث العربي، لفؤاد سزكين، ترجمة محمود فهمي حجازي، الرياض 1983.

11 ـ تاريخ العرب ـ (مُطوَّل)، لفيليب حتّي وصحبه بيروت ط 4 ـ 1965.

12 ـ خزانة الأدب، للبغدادي، طبعة بولاق ـ القاهرة.

13 ـ الروض الأنف، للسهيلي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت 1978.

14 ـ شرح المفضليات، لابن الأنباري، تحقيق كارلوس يعقوب لايل، بيروت 1920.

15 ـ شرح القصيدة الدامغة، للهمداني، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، القاهرة 1978.

16 ـ شعراء النصرانية، للويس شيخو، بيروت ط 2 ـ 1967.

17 ـ الشعر والشعراء، لابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر ط 2، القاهرة 1966.

18 ـ العصر الجاهلي، لشوقي ضيف، القاهرة ط4 ـ 1960.

19 ـ العرب على حدود بيزنطة وإيران، لنينا فكتورفنا بيغو ليفسكيا، ترجمة صلاح الدين هاشم، الكويت 1985.

20 ـ العرب قبل الإسلام، لجرجي زيدان، بيروت.

21 ـ العمدة، لابن رشيق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد بيروت ط 4 ـ 1972.

22 ـ القاموس المحيط، للفيروز أبادي، القاهرة (ط بولاق)، د. ت.

23 ـ قصائد جاهلية نادرة، تحقيق يحيى الجبوري، بيروت 1982.

24 ـ الكامل في التاريخ، لابن الأثير، بيروت 1960.

25 ـ المؤتلف والمختلف، للآمدي، تحقيق عبد الستار فرَّاج، القاهرة 1961.

26 ـ مجمع الأمثال، للميداني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط 3، بيروت 1972.

27 ـ المحبَّر، لمحمد بن حبيب، تحقيق إيليزة ليختن، حيدر آباد 1942.

28 ـ معجم البلدان، لياقوت الحموي، بيروت، دار صادر 1984.

29 ـ معجم ما استعجم، للبكري، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة 1945.

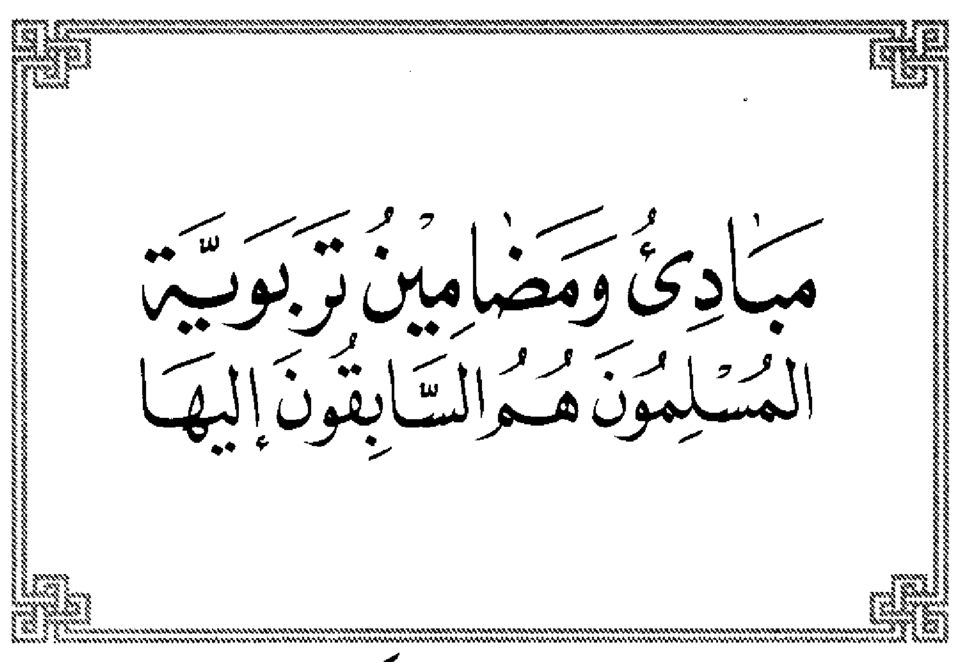
30 ـ المعمرون والوصايا، لأبي حاتم السجستاني، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة 1961.

31 ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، لجواد علي، بيروت ط 3 ـ 1981.

32 ـ المنمَّق، لابن حبيب، تحقيق خورشيد فاروق، حيدر آباد 1384 هـ/ 1964.

33 ـ نشوة الطرب، لابن سعيد الأندلسي، تحقيق نصرت عبد الرحمن، عمان 1982.

34 ـ مجلة العرب، الرياض ج 9 ـ 1971.



مبادئ ومضامين تربوية المسلمون هم السابقون إليها

الدكتور الجيلاني جبريل
جامعة الفاتح ـ الجماهيرية العظمى

إن غالبية الناس بمن فيهم العرب والمسلمون يعتقدون أن «الغرب» بعلمائه ومفكريه، وفلاسفته وتربوييه هو الذي جاء بفكرة تعليم الكبار، وهو الذي قال بضرورته للأفراد والجماعات.

وهو الذي وضع أسس ومبادىء وأصول هذا اللون من التعليم. ويعتقد هؤلاء الناس أيضاً أن الصيحات التي صدرت عن رجالات التربية والسياسة والاقتصاد والتخطيط، وغيرهم من ذوي الخبرات في البلدان الغربية، خلال هذا القرن، هي التي نبهت شعوب الأرض إلى ضرورة التعليم، ولا سيما بالنسبة للراشدين. وهي التي نبهتها إلى وجوب وضع بعض الطرق والأساليب، التي بمقتضاها يستطيع المهتمون بتعليم الكبار وشؤونه من مخططين ومبرمجين، ومعلمين ومتعلمين وغيرهم، أن يصلوا إلى تحقيق أهدافهم في هذا الخصوص، فقد زعم هؤلاء

الناس أن البروفسور الكندي «روبي كيد» المتوفى عام 1982 م هو أبو علم تعليم الكبار.

وأن العلماء اليوغسلاف هم الذين يرجع إليهم الفضل في التفريق بين طبيعة وطرق وأساليب تعليم الصغار، وبين طبيعة وطرق وأساليب تعليم الكبار، وأن الدكتور «مالكولم نولز» الأمريكي المعاصر هو الذي تولى هذه الفكرة وطورها، وبفضله أخذت طريقها إلى مجال التطبيق وأن العالمين «كونراد» و «جونز» ومن بعدهما «نورندايك» وآخرون هم الذين يرجع إليهم الفضل في إقرار الحقيقة التي تفيد بأن الكبار قادرون على التعلم، ما دامت فيهم الحياة، وأنه ليس للعمر أي تأثير سلبي في مستوى أداء الأفراد[1]

وأن المؤتمر العالمي الذي عقد بمدينة السنور بالدانمارك عام 1949 م هو المؤتمر الذي حاز فضل السبق في التنبيه إلى حق الكبار في التعليم، وأن مؤتمر طوكيو 1972 م هو الذي يرجع إليه الفضل في المناداة بوجوب التربية المستمرة والتربية مدى الحياة.

ولكن الذي يرجع إلى التراث العربي الإسلامي، ويتتبع تاريخ تعليم الكبار وتطوره خلال العصور الإسلامية المختلفة، يجد أن كل هذه الآراء والنظريات والأفكار والدعوات التي نادى بها علماء الغرب، وما زالوا ينادون بها في أبحاثهم وفي ندواتهم ومؤتمراتهم، وفي قراراتهم وتوصياتهم، هي في حقيقة أمرها آراء وأفكار ونظريات نابعة من الإسلام، ودعوات نادى بها المسلمون قبل أن ينادي بها الغربيون بمئات السنين، فقد قال بها القرآن الكريم، وأكدها رسول الإسلام العظيم صلوات الله وسلامه عليه وأكدها من بعده علماء المسلمين ومفكروهم بالقول والتطبيق.

---

(1) الجيلاني جبريل، «هل في مقدور الكبار أن يتعلموا» المواجهة الشاملة مجلة متخصصة كانت تصدر عن مركز قيادات تعليم الكبار بالشمال العربي الأفريقي بطرابلس التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم العدد الحادي عشر ديسمبر 1984.

هذا كما أن المبادىء التي زعم الغربيون أنهم واضعوها ومبتكروها، كمبدأ التربية المستمرة، والتعليم غير النظامي، والتعليم اللانظامي، ومبدأ الجار يعلم جاره، والمتعلم يعلم عشرة، ومبدأ توصيف معلم الكبار، وإدراك قدرة الكبار على التعلم، وإدراك الأثر الإيجابي للتشجيع المادي والمعنوي بالنسبة للمتعلمين الكبار، وغيرها من المبادىء والمضامين التربوية الأخرى، إنما هي أيضاً كانت من عند العرب والمسلمين. أما بالنسبة للغرب فإن علماءه لم يأتوا بشيء في هذا الشأن سوى نقلهم لهذه المبادىء والأفكار والنظريات والمضامين التربوية إلى لغاتهم المختلفة، ووضعوا على هذا الأساس الخطط التربوية والبرامج التعليمية، بما يتمشى وحاجاتهم وطبيعة مجتمعاتهم، وعملوا على تطبيق هذه البرامج فأنشأوا المراكز العلمية، مع تزويدها بالطاقات البشرية والكوادر الفنية، والأرصدة المالية، فضلاً عن توسع مجالات الدراسة بحيث شملت البرامج التدريبية والتثقيفية والعامة والتخصصية وغيرها.

أما بالنسبة للعرب والمسلمين ـ مصدر هذه الأفكار والمضامين السامية ـ فإنهم لم يوفروا لها اليوم إلا كما قال سميح عيسى: «النوايا الطيبة والرغبات الخيرة، والإمكانات المادية والفنية المحدودة، والخطط والقرارات والتعليمات القاصرة، والبعيدة عن حجم المشكلة وأبعادها، والأجهزة الإدارية والفنية التقليدية الهزيلة»[2].

ونحن في هذا المقام لا نهدف إلى عقد مقارنة بين برنامجي تعليم الكبار الموجودين حالياً في البلدان الغربية وفي البلدان العربية والإسلامية، ولا نهدف إلى إعطاء صورة تقويمية لهما، لأن هذا لا يدخل في مجال حديثنا، وحتى إذا تعرضنا أحياناً إلى أحدهما أو إليهما معاً بالذكر، فإن الهدف من ذلك هو إما لإقرار حقيقة معينة نريد إقرارها، أو لتوضيح فكرة محددة نسعى إلى توضيحها تخدم في كلا الحالين الهدف الأساسي الرئيسي لهذا البحث وهو إظهار الحقيقة القائلة إن

(2) سميح عيسى، على طريق محو الأمية في القطر العربي السوري 1945 - 1981. (منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي 1982) ص 117.

تعليم الكبار بأنماطه المختلفة وبأسسه ومبادئه وأصوله إنما هو نتاج جهود عربية إسلامية، حيث ولد في الديار العربية الإسلامية، ونما وترعرع على أيدي العرب والمسلمين، وأنه قد بلغ، بفضل عنايتهم ورعايتهم له ولقرون عديدة، شأواً عظيماً.

غير أن العناية به في الوطن العربي الإسلامي قد قلت، بل انعدمت منذ زمن طويل، وذلك لكثير من الأسباب، وكان في مقدمتها الاستعمار الأجنبي الذي اجتاح المنطقة الإسلامية لردح من الزمن، والصراعات السياسية، والانقسامات الطائفية، التي حصلت بين المسلمين، وانغماس الكثيرين منهم في الملاذ والشهوات، وانشغالهم بجمع الأموال، وغيرها من الأسباب الأخرى. إنّ مثل هذه الظروف والمشاغل لم تجعل العرب والمسلمين يهملون تعليم الكبار فحسب، بل جعلتهم يهملون التعليم بمختلف مجالاته، وعلى كافة مستوياته، وقد أدى بهم هذا الأمر إلى التخلي عن مكان القيادة والريادة في مجال التعليم، وإلى تفشي الأمية بين صفوفهم، حيث أصبحت هذه الظاهرة تمثل ما لا يقل عن سبعين بالمائة من جملة أبناء المسلمين، وتفوق هذا الحد بكثير بين مئات الراشدين.

وبعد هذه اللمحة المجملة التي أشرنا فيها إلى المبادىء والآراء والأفكار والمضامين التربوية التي نسبت إلى غير أهلها، نعود إلى الحديث عن بعض هذه المبادىء والمضامين بصورة مباشرة لتوضيح دور المسلمين فيها، آخذين كل الأدلة والشواهد من الآيات القرآنية ومن الأحاديث النبوية، ومن أقوال علماء المسلمين.

ومن بين هذه الأسس والمبادىء والمضامين ما يلي:

مبدأ تعليم الكبار:

إن مبدأ تعليم الكبار لم يكن حديث العهد، أو وليد هذا العصر كما يعتقد البعض، أي إن فكرته لم تظهر مع إعلان حقوق الإنسان الذي صدر مع بداية برنامج «وسكاوشن» الأمريكي، الذي اهتم بتثقيف بعض المزارعين في أواخر القرن التاسع عشر. ولم يظهر مع بداية برنامج الكنيسة الإنجليزية، الذي كان يقدم

في أيام الآحاد وفي العطلات الرسمية، وإنما كانت فكرته قديمة قدم الإسلام، حيث عرف المسلمون هذا اللون من التعليم وطوروه وحولوه إلى واقع ملموس منذ اللحظة التي أنزل فيها الوحي على نبيِّهم محمد ﷺ وأمره بأن يقرأ حيث قال سبحانه وتعالى:

﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق﴾ [سورة العلق/1، 2].

وقال: **﴿وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس﴾** [سورة الإسراء/106].

وقال: **﴿اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم﴾** [سورة العلق/3، 4].

وقال مخاطباً جماعة المسلمين: **﴿فاقرأوا ما تيسر من القرآن﴾** [سورة المزمل/20].

وقال: **﴿فاقرأوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة﴾** [سورة المزمل/20].

وقال: **﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم﴾** [سورة الأنعام/151].

وقال: **﴿واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك﴾** [سورة الكهف/27].

وقال: **﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾** [سورة النحل/43].

ففي كل هذه الآيات الكريمة وغيرها من الآيات الأخرى التي لم يرد ذكرها هنا دعوة صريحة من الله جلّ شأنه يطلب فيها من المسلمين أن يهتموا بأمر القراءة والتلاوة والبحث والأسئلة والاستفسار عما يجهلونه من أمور دينهم ودنياهم. هذا فيما يتعلق بالجانب النظري.

أما فيما يتعلق بالجانب التطبيقي فإن المسلمين أكدوا مبدأ تعليم الكبار تأكيداً تاماً، وذلك من خلال التحاقهم بمراكز العلم التي انتشرت، بفضل الإسلام وجهود المسلمون، في أرجاء كثيرة، وحصولهم على أفضل النتائج في أقرب الآجال.

فعندما ظهر الإسلام في شبه جزيرة العرب كان سكان هذه المنطقة يجهلون أمر القراءة والكتابة وأصدق دليل على ذلك قول الله سبحانه وتعالى:

﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم

الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ [سورة الجمعة/2].

وحتى الذين كانوا على بينة من أمر هاتين الصناعتين (القراءة والكتابة) أمثال: زيد بن ثابت، وعثمان بن عفان، وأبي بن كعب، ومعاوية بن أبي سفيان، وخالد بن سعيد وغيرهم، فإن مستوياتهم لهذه الصنعة كانت دون حد الإتقان[3] ولكن نتيجة لإدارك المسلمين لأهمية العلم وضرورته فقد حبوا جميعاً كباراً وصغاراً إلى معاهده والانضمام إلى حلقات الدروس. وفي غضون سنوات قلائل أصبح من بين هؤلاء المتعلمين الكبار النحوي، واللغوي، والفقيه، والمفسر، والمؤرخ، والعالم الكيميائي والعالم الفلكي، والطبيب، والعالم الاجتماعي، وغيرهم أمثال: الطبري، والقرطبي، والآمدي، والسعودي، والخوارزمي، وابن البيطار، الجاحظ، وابن الهيثم، وابن رشد، وابن الأنباري، وابن النفيس، وابن سينا، وابن جزلة، وسيبويه، والكسائي، والكندي، والفارابي، والخليل بن أحمد، والإدريسي، وابن خلدون، وغيرهم كثيرون.

وبالنظر إلى الأحاديث النبوية الشريفة نجد أنها هي الأخرى مليئة بالأدلة والشواهد التي تبرهن على أن الإسلام أعطى تعليم الكبار اهتماماً بالغاً. وقد تمثل هذا الاهتمام في النصائح والإرشادات والنداءات المتكررة التي وجهها النبي ﷺ إلى أبناء المسلمين، وخاصة الكبار، حاثاً إياهم على أن يتعلموا. فقال مخاطباً أبا ذر الغفاري.

«يا أبا ذر لأن تغدو تتعلم آيه من كتاب الله خير لك من أن تصلي مائة ركعة، ولأن تغدو فتتعلم باباً من العلم عُمل به أو لم يُعْمَل خير لك من أن تصلي ألف ركعة».

وقال ﷺ:

«أفلا يغدو أحدكم كل يوم إلى المسجد فيعلم أو يقرأ آيتين من كتاب الله عز وجل خير له من ناقتين، وثلاث خير له من ثلاث، وأربع خير من أربع من أعدادهم من الإبل».

---

(3) الجيلاني جبريل «موقف الإسلام من تعليم الراشدين» مجلة كلية الدعوة العدد الأول 1984 - 1985.

وقال اغد عالماً أو متعلماً، أو مستمعاً، أو محباً للعلم، ولا تكن الخامسة فتهلك»[4] وقال:

«لا خير فيمن كان من أمتي ليس بعالم أو متعلم».

مبدأ إلزامية التعليم:

لقد عرف المسلمون مبدأ إلزامية تعليم الكبار منذ اليوم الذي أنزل فيه الوحي على محمد ﷺ. وأقر فيه بالقراءة في أول آية من آيات الله البينات. وأنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون كلمة القراءة هي أول أمر يوجهه الله إلى نبيه الكريم، بل أمره بذلك علماً منه سبحانه وتعالى بأهمية القراءة التي تعتبر مفتاح المعارف والعلوم. وليدرك المسلمون الراشدون فيما بعد أهمية التعليم الذي تُعَدُّ القراءة من مقوماته وأسسه الرئيسية.

وإن مبدأ الإلزام هذا لم يكن حديث العهد لأن الوحي الذي من خلاله جاء هذا الإلزام قد مر عليه ما يزيد على أربعة عشر قرناً من الزمان.

وبالنظر إلى الأحاديث النبوية المتعلقة بإلزامية التعليم نجد أنها كانت كثيرة ومتعددة. وفي هذا المقام سوف نورد جزءاً منها شاهداً على ذلك فقد قال ﷺ في هذا الخصوص:

«طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة».

وقال: «اطلبوا العلم ولو في الصين».

وقال: «الحكمة ضالة المسلم يبحث عنها حيث وجدها».

وقال: «من تَعلَّم علماً وكتمه، ألجمه الله بلجام من نار».

فهذا دليل على ضرورة انتشار العلم.

---

(4) يوسف بن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله. الجزء الأول، المكتبة السلفية، المدينة المنورة 1968 ص 26.

وقال مخاطباً عويصاً: «كيف أنت يا عويص إذا قيل لك يوم القيامة أعلمت أم جهلت؟ فإن قلت علمت، قيل لك: فماذا عملت فيما علمت؟ وإذ قلت جهلت، قيل لك: فماذا كان عذرك فيما جهلت إلا تعلمت».

وقال: «ما أتى الله عالماً إلا وأخذ عليه من الميثاق وأخذ على النبيين أن يبينوه للناس ولا يكتموه»[5].

وهذا هو الآخر دليل على إلزامية المتعلمين بأن يعلموا غيرهم من أبناء المسلمين.

وقال: «العلم خزائن مفاتيحها السؤال. ألا فسألوا فإنه يؤجر فيه أربعة: السائل، والعالم، والمستمع، والمحب لهم»[6].

وهذا الحديث هو الآخر يدعو صراحة إلى ضرورة السؤال وفوائده ليس بالنسبة للسائل وحده، بل للمسؤول والسامع أيضاً.

ففي هذه الأحاديث وغيرها من الأحاديث الأخرى، دعوة أكيدة إلى إلزامية التعليم، وخاصة تعليم الكبار. فالحديث القائل «اطلبوا العلم ولو في الصين» ترى أنه جاء في صيغة الأمر، ونحن المسلمين نتبع كل ما أمرنا به نبينا عليه الصلاة والسلام، ونبتعد عن كل أمر ينهانا عنه امتثالاً لقول الله جل شأنه:

«وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا». كما جاء هذا الحديث مطالباً المسلمين بالسعي في سبيل العلم، حتى ولو أدى بهم الأمر إلى السفر من أجله إلى مناطق بعيدة. وهذه إشارة واضحة إلى أنّ هذا الأمر الذي تمثل في الحديث السابق إنما يتعلق بالراشدين دون سواهم من الفئات الأخرى لأن السفر إلى البلدان البعيدة وقطع المسافات الطويلة، والتغرب لعدد من السنين، لا يقدر الصغار على تحمّله إمّا لصغر سنّهم، أو لضعف عودهم، أو لعدم استطاعتهم الصبر على فراق. الأهل والأخوان لفترات طويلة، أو لأي سبب آخر، أو لهذه الأسباب مجتمعة.

---

(5) الغزالي، إحياء علوم الدين ـ الجزء الثالث.

(6) لمصدر السابق.

هـذا بالإضـافة إلى أن هـذا الحديث وغيـره من الأحاديث الأخـرى التي أوردناها، تفيد بأن مبدأ الإلزام بالنسبة لتعليم الكبار، كان مبدأً إسلامياً قديماً، لأن النبي قال به قبل أربعة عشر قرناً. الأمر الذي يدعو إلى الإيمان بأن المسلمين كانوا هم السابقين إلى تأكيده والأخذ به. أما بالنسبة لبلاد الغرب فإنها تنبهت إلى هذه الحقيقة (أي إلى ضرورة تعليم الكبار وأهميته وإلى وجوب إلزاميته) بعد انتهـاء الحرب العالمية الثانية مباشرة. أي بعد أن ضاقت هذه البلدان ذرعاً بالمشكلات النـاجمة عن الحـرب كالمشكـلات الاجتماعيـة والاقتصاديـة والصحية والثقـافية وغيرها. وبعد صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام 1984 م الذي نص في بنده رقم (26) على أن التعليم حق من حقوق الإنسان.

ولكن عندما شعرت هذه الدول بضرورة تعليم الكبار فإنها أخذت في وضع بعض القوانين واللوائح والتشريعات التي تلزم فيها الكبار بأن يتعلموا. غير أن هذا الالتزام جاء ناقصاً حين قيد الكبار بشرطين ظالمين.

فالشرط الأول هو شرط العمر حيث نصت هذه القـوانين على أن إلزاميـة الانخراط في برامج تعليم الكبار لا تخص إلا فئة معينة، وشريحة ضيقة، وهي الفئة التي تقع ما بين سن الخامسة عشرة والخامسة والأربعين، وهي التي تعرف بالفئة المنتجة اقتصادياً.

أما الشرط الثاني فهو المستوى التعليمي للراشدين، حيث إنّ الكبار حسب هذه القوانين يكونون ملزمين بالانخراط في برامج الكبار، ما دام مستواهم التعليمي أقل من مستوى الصف الرابع من التعليم الأساسي، أما إذا تجاوزوه فإنه لا جناح عليهم إذا لم ينخـرطوا، أو تـوقفوا عن البـرامج، بعـد انخراطهم فيهـا. فهذان الشرطان قد حدا من فاعلية برامج تعليم الكبار وإلزاميته، حيث إنّ مجموعات كبيرة من الـراشدين تكـون خارج نـطاق الالتزام إمّـا بسبب تجاوزهم لمـرحلة العمـر المحددة، أو لتجاوزهم المستوى التعليمي المنصوص عليه.

مبدأ التربية المستمرة:

إن مبدأ التربية المستمرة من المبادىء الخالدة التي نادى بها الإسلام وطبقها

المسلمون منذ عهد مبكر. وهذا يشير إلى ضرورة أن يتعلم المرء وباستمرار دون أن يتوقف عند مستوىً تعليمي معين حتى ولو بلغ أعلى المـراتب العلمية. فـالمرء حسب هذا المبدأ يتعين عليه أن ينتقل من مستوى دراسي إلى غيره، ومن مرحلة دراسيـة إلى أخرى، وذلـك حسب حاجـاته ورغبـاته، وحسب متـطلبات المهن ومقتضيات الظروف والأحوال.

فـالإسلام منـذ ظهوره كـان مدركـاً لأهمية العلم ولضـرورة الاستمرار في الحصول عليه، ومدركاً أيضاً أنه مهما كان لأهمية تبحر المرء في أي مجال من مجالات المعرفة، فإنه يظل لا يعلم إلا القليل في هذا المجال الذي تبحر فيه، ولذا جاءت كلمة الحق من عند الله تدعو إلى الاستمرار في طلب العلم، وتدعو إلى عدم التوقف عنه مهما كانت الأسباب. يقول تبارك وتعالى: ﴿**وقل رب زدني علماً**﴾ [سورة طه/114].

ويقول: ﴿**وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً**﴾ [سورة الإسراء/85].

ويقول: ﴿**وفوق كل ذي علم عليم**﴾ [سورة يوسف/76].

ويقول: ﴿**فاسألوا، أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ [سورة النحل/43].

ويقول: ﴿**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾ [سورة الزمر/9].

وقد جاء في الأحاديث النبوية قول الرسول ﷺ: «ما يزال المرء عالماً ما دام في طلب العلم، فإن ظن أنه علم فقد جهل».

وقوله: «لو يعلم الناس ما في طلب العلم من فضل لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج».

وقيل لابن المبارك عندمـا رآه أحد المسلمين مستمراً في طلب العلم مع بلوغه مستوى رفيعاً منه: «أما يكفيك تلقي العلم؟ فقال: فلربما الكلمة التي انتفع بها لم أسمعها بعد»[7].

(7) عمر التومي الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية. الطبعة الأولى. الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس 1975 م.

ويقول الجاحظ في هذا السياق: «لست أطلب العلم طمعاً في بلوغ غايته، والوقوف على نهايته، ولكن التماس ما لا يصلح جهله، ولا يحسن بالعاقل إغفاله»[8].

وهكذا كان المسلمون يؤكدون على ضرورة التربية المستمرة. فنادوا بهذا المبدأ قولاً وطبقوه عملاً منذ أمد بعيد، أما بالنسبة للغربيين فإنهم لم يقولوا بهذا المبدأ إلا مع مطلع النصف الثاني من هذا القرن. أما بالنسبة لتطبيقه الفعلي فقد حدث بعد انعقاد المؤتمر الدولي لتعليم الكبار، الذي عقد بمدينة طوكيو باليابان عام 1972 م.

مبدأ التعليم للجميع ومدى الحياة:

إن هذا المبدأ هو الآخر من المبادىء التي أكدها المسلمون، وطالبوا بها، ودعوا إليها. ومفاده أن تكون فرص التعليم متاحة لكافة الناس دون التفريق فيما بينم. وأن يتعلموا طيلة أيام حياتهم إذا توافر لديهم عاملا القدرة والرغبة، أما بالنسبة للعمر والمستوى التعليمي فلا يمكن أن يكونا حائلين بين المرء واستمراره في الدراسة.

وإذ كانت الغالبية الساحقة من الناس ـ في هذه الأيام ـ تظن أن الغربيين هم أصحاب هذه الدعوة، وهم أول من قام بتطبيقها، فالأمر في تقديرنا لا يعدو عن كونه تعصباً من هؤلاء الناس وكرهاً للعرب والمسلمين، أو سذاجة أو جهلاً منهم بحقائق الأمور، أو انبهاراً بالغرب نتيجة لما توصل إليه من تقدم علمي في وقتنا الراهن. ولكن المتتبع لتاريخ الحضارة العربية الإسلامية وتاريخ التربية الإسلامية يجد أن هناك كثيراً من الأدلة والشواهد التي تبرهن بأن هذا المبدأ، كغيره من المبادىء السابقة التي تحدثنا عنها، قد نادى بها المسلمون، وعملوا على تطبيقها في مؤسساتهم التعليمية، قبل أن ينادي بها أو يطبقها الغربيون، وأصدق دليل هي الدعوة الصريحة التي نادى بها رسول الإسلام ﷺ حيث قال: «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» حيث لم يحدد هذا القول الفترة الزمنية لطلب العلم بل جعله

(8) الجاحظ، البيان والتبيين.

ممتداً من يوم الميلاد إلى لحظات الوفاة.

وقال: «إذا أتى عليَّ يوم لا ازداد فيه علماً يقربني إلى الله عز وجل فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم».

ومن الأدلة التي جاءت على ألسنة علماء المسلمين وفقهائهم والمتعلقة بسبق الأمة العربية الإسلامية في المناداة بالتعليم مدى الحياة قول الزرنوجي: «أنه ليس لصحيح البدن والعقل عذر في ترك طلب العلم مهما كان عمره»[9] وسأل أحد الحكماء عن التعليم فقال: «إن حد التعليم هو حد الحياة»[10].

وسأل ابن المبارك: إلى متى تطلب العلم؟ فقال: حتى الممات إن شاء الله.

وسئل عمرو بن العلاء: «حتى متى يحسن بالمرء أن يتعلم؟ قال ما دامت الحياة يحسن أن يتعلم»[11].

وهذا قليل من كثير مما قاله المسلمون من فقهاء وعلماء وتربويين في شأن التعليم مدى الحياة. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على إنهم طرقوا هذا الباب قبل أن يطرقه غيرهم، وطبقوا هذا المبدأ على وجهه الأكمل قبل أن يقوم الآخرون بتطبيقه.

أما فيما يخص التعليم للجميع فإن المسلمين أكدوا على هذا المبدأ. ويتضح ذلك مما قالوه في هذا الصدد. فقد قال ﷺ: «لا خير فيمن كان من أمتي ليس بعالم أو متعلم».

وقال: «الناس رجلان عالم ومتعلم ولا خير فيما سواهما».

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «تعلموا العلم، وعلموه الناس...»[12].

---

(9) الزرنوجي، تعلم المتعلم، استانبول 1192 الصفحة 25.

(10) أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية. الطبعة الرابعة مكتبة النهضة المصرية 1973 ص 301.

(11) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5221 هـ.

(12) أحمد حقي «المعلم ودوره في التربية العربية الإسلامية» تعليم الجماهير، الجهاز العربي لمحو الأمية وتعليم الكبار، 1979.

وقال عثمان بن عفان رضي الله عنه: «كل من تعلم القرآن وعلمه فهو ممن اصطفاه الله من بني آدم»[13]. وفي القرن الرابع الهجري تصدى القابسي إلى المسؤولية الاجتماعية في التعليم فتوصل إلى نتيجة مؤداها أن تعلم جميع أبناء المسلمين، أغنياء كانوا أو فقراء واجب إجباري. كما تطرق أيضاً إلى التزام المجتمع بإلزامية التعليم.

وأشار ابن رشد إلى أنه كما يجب على المتعلم التعلّم فكذلك يجب على المعلم التعليم مستنداً إلى قوله تعالى: **﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾**.

مبدأ الجار يعلم جاره:

بعد أن انتهت الحرب العالمية الثانية شعرت العديد من الدول بأهمية التعليم وضرورته، بما في ذلك تعليم الكبار. وشعرت أيضاً بعجز المؤسسات التعليمية الرسمية عن تلبية حاجات كل الراغبين في الدراسة من مختلف الأعمار والمستويات الدراسية، وأخذت هذه الدول في البحث عن بعض الحلول التي من شأنها تخفيف العبء عن المؤسسات الرسمية، ولا سيما فيما يخص تعليم الكبار. ومن بين الحلول التي توصلوا إليها فكرة إقحام المتعلمين سواء كانوا في سلك التدريس أو في غيره في المساهمة في تعليم غيرهم، وكان من بين هذه الدول «نيكاراجوا» التي رفعت شعار «الجار يعلم جاره».

ودولة «كوبا» التي رفعت شعار: «إن كنت متعلماً فعلّم غيرك، وإن كنت خلاف ذلك تعال فتعلم»[14] هذا وقد أشادت العديد من الدول والمنظمات الأممية بهذه الفكرة وعدَّتها فكرة رائدة في مجال تعميم المعرفة بين الناس، وأثنت على هاتين الدولتين، وعلى غيرهما من الدول الأخرى التي جسدت هذه الفكرة، ولم

---

(13) محمد ناصر، الفكر التربوي العربي المعاصر، الجزء الثاني، وكالة المطبوعات 1977 ص 20.

(14) الجيلاني جبريل، تعليم الكبار والتربية المستمرة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، منشورات الجامعة المفتوحة، طرابلس.

تثن على الأمة العربية الإسلامية صاحبة الفضل في إبـراز هذه الفكـرة إلى خير الوجود. فالنبي ﷺ أكد مراراً على ضرورة هذا المبدأ. فقد قال: «لا خير فيمن كان من أمتي ليس بعالم أو متعلم».

وقال حاثاً على أن يعلم الجار جاره الحديث التالي: «ما بال أقوام لا يفقهون جيرانهم؟ ولا يعلمونهم؟ ولا يعظونهم؟ ولا يأمرونهم؟ ولا ينهونهم؟ وما بال أقوام لا يتعلمـون من جيرانهم ولا يتفقهـون ولا يتعظون؟ والله ليعلمن قـوم جيـرانهم ويفقهونهم ويعظونهم ويأمرونهم وليتعلمن قوم من جيرانهم ويتفقهون ويتعظون أو تعاجلهم العقوبة»[15].

مبدأ الفروق بين المتعلمين:

لقد أشرنا في أول الحديث إلى الظن القائل بأن علماء الغرب هم أول من أدرك وجود الفروق الفردية بين الناس، وهم الذين وضعوا الأسس والمبادىء، التي يتوجب على المعلمين مراعاتها في أثناء قيامهم بـالمهام التعليميـة، التي يصبح بدونها التعليم الجيد والفعال أمراً مستحيلاً. وكما أوضحنا في الصفحات السابقة عدم صدق بعض المزاعم والادعاءات، حول بعض المبادىء والمضامين التربوية التي نسبت إلى غير أهلها، نريد هنا أن نوضح عدم صدق هذا الادعاء الأخير، الذي نسب فيه إدراك مبدأ الفروق الفردية وضرورة مراعاتها إلى علماء الغرب.

فالحقيقة ـ التي لا جـدال فيها ـ أن المسلمين هم أول من أدرك مـواطن الاختلاف بين الناس من حيث قدراتهم العقلية، وميولهم الشخصية، واستعداداتهم الفطرية، وحاجاتاهم الفردية. وظروفهم النفسية، وأحوالهم الجسمية، وغيرها من الاختلافات الأخرى المتعددة والمتنوعة. وهم الذين قالـوا بوجـوب مراعـاة هذه الفروق والاختلافات في أثناء تعليمهم.

وبالرجوع إلى كتب التراث العربي الإسلامي، والتربية العربية الإسلامية، نجدها تحمل أسماء لكثير من العلماء المشاهير، ممن كان لهم الفضل في وضع

(15) أحمد حقي الحلي، مصدر سابق.

الأسس والمبادىء والأصول للتربية الصالحة. وكان من بين هؤلاء العلماء: العالم المربي: ابن سينا، والعالم المربي الغزالي، والقابس، وإخوان الصفا، وابن سحنون، وابن خلدون، وابن باجة، وابن جماعة، وابن مسكويه، والزرنوجي، والسيوطي وغيرهم كثيرون. هذا وقد سبق هؤلاء جميعاً أفضل عالم وخير معلم وهو النبي ﷺ الذي قال عن نفسه: «إنما بعث معلماً» وقال: «إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني».

ومن الآراء الخالدة والحقائق الثابتة، التي جاءت بها هذه الصفوة من العلماء، والتي تدل على الفهم السليم لطبيعة المتعلمين، وما يوجد بينهم من فروق، قول الرسول الكريم ﷺ: «خاطبوا الناس على قدر عقولهم».

وقوله: «من حدث الناس بحديث لا يفهمونه كان فتنة عليهم».

وقول الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين: «وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، كذلك المربي لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم، وأمات قلوبهم. وإنما ينبغي أن ينظر في أثر المريد وفي حاله وسنه، ومزاجه، وما تحتمله نفسه من الرياضة، ويبني على ذلك رياضته»[16].

وقول ابن سينا محذراً من إعطاء المتعلمين المادة العلمية قبل التأكد من مناسبتها لقدراتهم العقلية وميولهم الشخصية:

«ليس كل صناعة يرونها (المتعلم) ممكنة لـه. . . ولكن ما شاكل طبعه وناسبه. ولذلك ينبغي (المتعلم) إذا رام اختيار هذه الصناعة أن يزن أولاً طبع (المتعلم)، ويسبر قريحته، ويختبر ذكاءه، فيختار له الصناعات حسب ذلك»[17].

ومن الآراء التربوية الخالدة والمبادىء السامية تلك التي جاءت بها هذه الصفوة من العلماء في شأن التدرج في التعليم، والرفق بالمتعلمين. فعن ابن

---

(16) الغزالي، إحياء علوم الدين الجزء الثالث القاهرة.

(17) ابن سينا، القانون، الجزء الأول.

عباس رضي الله عنه، قال رسول الله ﷺ: «كونوا ربّانيّين حلماء فقهاء» فقال البخاري: فالرباني هو الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره. وقال الجاحظ: «يراد بصغار العلم ما وضح من مسائله، وبكباره ما دق منه، يعلمهم جزئياته قبل كلياته، وفروعه قبل أصوله، ومقدماته قبل مقاصده»[18].

وقال الغزالي: «إن من واجبات المربي أن يعلم الطفل ما سهل فهمه، لأن الموضوعات الصعبة تؤدي إلى ارتباكه العقلي وتنفره من العلم»[19].

وقال عبد الرحمن بن خلدون في شأن التدرج في التعليم: «فإن قبول العلم والاستعداد له ينشأ تدريجياً، فيكون المتعلم أول الأمر عاجزاً عن فهم الجملة إلا الأقل، وعلى سبيل التدريب والإجمال فالأمثلة الحسنة، ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلاً قليلاً لمخالفته مسائل ذلك الفن وتكراره عليه والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه، حتى تتم الملكة في الاستعداد ثم التحصيل»[20].

أما فيما يتعلق بجانب الرفق بالمتعلمين فقد تمثل هذا الجانب التربوي الهام في قول الله سبحانه وتعالى وهو يخاطب النبي ﷺ: **﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر﴾** [سورة آل عمران/159].

وقد تمثل هذا الجانب في قول النبي ﷺ وهو يخاطب جماعة المسلمين من معلمين ومتعلمين عندما قال: «لينوا لمن تعلمون، ولمن تتعلمون منه ولا تكونوا من جبابرة العلماء فيغلب جهلكم حلمكم».

وقال: «إن الله يحب الرفق في الأمر كله، وإنما يرحم الله من عباده الرحماء» وهذا أحد الشعراء الأوائل ينصح المعلم بعدم الإفراط في الشدة والتمادي في الضرب ـ وهذا ما نهى عنه علم النفس التربوي الحديث ـ إذ يقوله هذا الشاعر ـ:

---

(18) صحيح البخاري، شرح الكرماني 30/2 ـ طبع المطبعة المصرية القاهرة طبعة أولى 1932.

(19) الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق.

(20) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي.

فــإذا خلوت فعضـه بمــلامـةٍ　　أو عِظْهُ موعـظة الأديب الأليَس
وإذا هَمَمْتَ بضــربــه فَبِــدُرَّةٍ　　وإذا ضربت بها ثلاثاً فاحبس[21]

وقال الرشيد لمن أدب ابنه: «لا تمعن في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة فإن أباها فعليك بالشدة»[22].

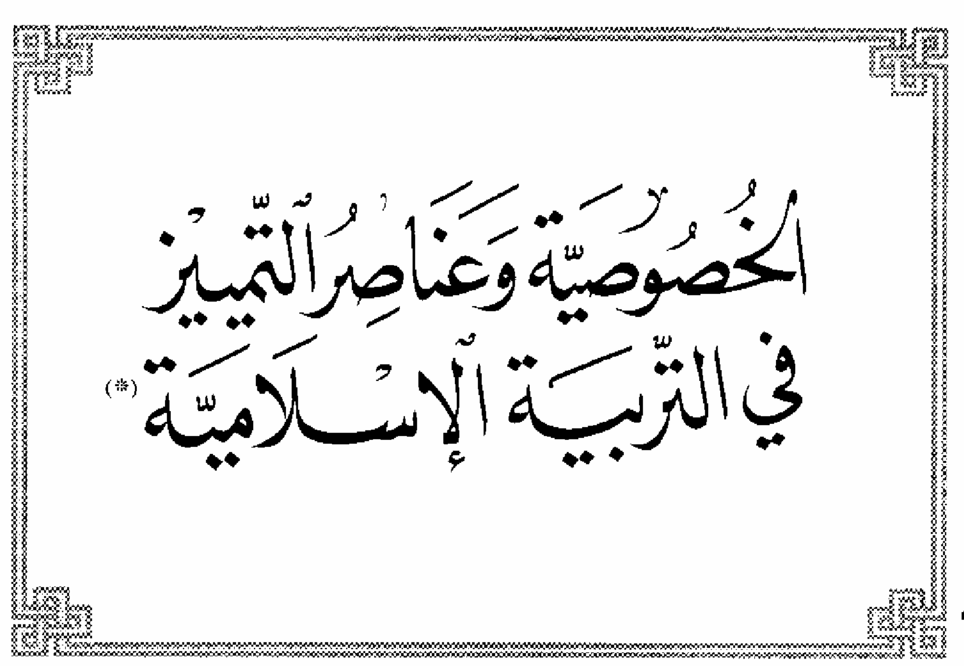
إذاً فـالتدرج ليس في تقـديم المادة التعليميـة فقط، بل أيضـاً في عقاب المتعلمين وفي تأديبهم.

وهكذا كان المسلمون سباقين إلى المناداة بكل هذه المبادىء والمضامين التربوية، وعاملين على تطبيقها في كافة مؤسساتهم التعليمية.

أما بقية المبادىء والمضامين التربوية الأخرى فسـوف أستكملها في بحث آخر بإذن الله تعالى.

(21) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة 1973.

(22) أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، مصدر سابق.



الخصوصية وعناصر التميز في التربية الإسلامية (*)

الأستاذ عبد السلام عبد الله الجقندي
كلية الدعوة الإسلامية - الجماهيرية العظمى

مقدمة:

الحمد لله الذي علم بالقم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على خاتم الرسل والأنبياء الذي بعثه ربه رحمة للعـالمين، سيدنـا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحابته ومن دعا بدعوته واستمسك بشريعته إلى يوم الدين.

إن كل تعاليم الإسلام تتجه بالإنسان نحو هدف واحد هو تقويمه والحيلولة بينه وبين الانحراف في العقيدة والسلوك، ليظل أهلاً لخلافة الله في الأرض. إن الشخصية الإنسانية في ظل الإسلام وتعاليمه السمحاء، أصبحت تتمتع بخصائص ومقومات عديدة، جعلت منها شخصية ذات أصالة تتميز بقيم ومثل سامية.

ومن أهم خصائص الشخصية الإسلامية عبوديتها لله وحده. فهذه العبودية

(*) ألقيت هذه المحاضرة على طلبة كلية الدعوة الإسلامية خلال شهر رمضان المبارك 1402 من وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

تحرر الإنسان من كل أسباب المهانة والخوف والقلق، وتغرس فيه الإباء والأنفة وملكة المراقبة الدائمة لله، كما تغرس فيه معاني البسالة والتضحية ومواجهة صعوبات الحياة بإرادة لا تلين وصبر لا يعرف الهوان. والإسلام بناء تربوي واجتماعي متكامل، يقوم على مفاهيم ومبادىء ومضامين ووسائل وأهداف، تشكل أسس وخصائص التربية الإسلامية الحقة.

إن الجديد الذي تبرزه أية معالجة لقضايا التربية الإسلامية، هو إقناع المفكرين المسلمين وغير المسلمين بأن الإسلام فيه النظرية الاجتماعية الشاملة، كما فيه النظرية التربوية المعجزة التي يمكن أن تهدي التربية في عالمنا المعاصر، وفي عالم الغد، كما هدت التربية في عالم الماضي، وذلك لخاصية أساسية في الإسلام، وهي أنه دين منزل من الله سبحانه وتعالى، صالح لكل زمان ومكان، ولكل البشر عبر التاريخ بأبعاده الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل.

إن ما يعانيه المجتمع الإنساني اليوم من ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، واحتكار الدول القوية لخيرات الأمم الضعيفة، ومن ضياع الطفولة وانحراف الشباب، وانعدام ضوابط الغرائز، والنظرة الاجتماعية للمرأة، كل ذلك حصل في غياب التربية الإسلامية الحقة، التي تعيد لجماهير المسلمين حقهم وهيبتهم وكرامتهم وعزتهم وقوتهم. ولما كان الإسلام هو المنهج الرباني المتكامل الملائم لفطرة الإنسان، والذي أنزله الله لخلق الشخصية الإنسانية المتزنة والمتكاملة، وليجعل منه خير نموذج على وجه الأرض تحقيقاً للعدالة الإلهية في المجتمع الإنساني، من أجل أن يستخدم الإنسان ما سخر الله له من قوى الطبيعة استخداماً مفيداً، ومتزناً وعادلاً . . .

إن التربية الإسلامية تدعو إلى التوكل والسلام والتعاون والاجتماع، ولا تؤدي إلى الأثرة بل تفضي إلى الإيثار. فالإسلام في جوهره دين الحرية والتطور وتكافؤ الفرص، فالناس سواسية كأسنان المشط، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح، وجميع المسلمين يقفون بين يدي الله لأداء العبادات من صلاة وصوم وحج على قدم المساواة.

وبما أن جميع المسلمين مكلفون بمعرفة الدين وأداء العبادات، فقد استوجب الأمر تعليمهم وإرشادهم إلى أن يدرسوا ويبحثوا ويبينوا للناس الخير من الشر، والحسن من القبيح، والطيب من الرديء، والحلال من الحرام.

ومن هنا تبرز أهمية الدعوة الإسلامية. وكان رسول الله ﷺ حريصاً على تبليغ ما أنزل الله عليه إلى الناس وتعليمهم إياه عملاً بقوله تعالى: **﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾**[1] فكان الرسول ﷺ يقرؤه على من حضر، ويبعث من حفظته من يعلمه لمن يرغب، وقد أقبل أصحاب الرسول ﷺ جادين على حفظ القرآن، فكان منهم من يحفظ كل ما نزل، ومنهم من يحفظ بعضه، وكانت عنايتهم بالتلقي والحفظ أكثر من عنايتهم بالكتابة[*] وتتجلى أساليب الدعوة الإسلامية في قوله تعالى: **﴿ومن أحسن قولاً من دعا إلى الله وعمل صالحاً﴾**[2].

وقوله تعالى: **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**[3].

ومن واجب المسلمين القيام بالدعوة إلى الخير والمعروف وسبل الصلاح والهداية، والنهي عن المنكر؛ قال الله تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**[4].

وبهذه التوجيهات والمبادىء المقدسة صدع محمد ﷺ بأمر ربه وجاهد في سبيل تبليغ رسالته، رسالة الحياة التي تؤمن بالله الواحد الأحد ولا تشرك به شيئاً، ووقف الكفار كلهم يحاولون أن يمنعوا محمداً من نشر الإسلام الحقّ، غير أنهم باءوا بالخزي والخسران، وأصبحت كلمة الله هي العليا، وكلمة الذين كفروا

---

(1) سورة المائدة، آية: 67.

(*) محمد الدسوقي، في الثقافة الإسلامية، جامعة الفاتح كلية التربية، ص 94.

(2) سورة فصلت، آية: 33.

(3) سورة النحل، آية: 125.

(4) سورة آل عمران، آية: 104.

السفلى. وصدق الله إذ يقول في القرآن الكريم مطمئناً نبيه **﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾**[5].

مفهوم التربية في الاصطلاح اللغوي:

جاءت كلمة التربية في اللغة بمعنى الزيادة والنشأة والتغذية والرعاية والمحافظة وترجع كلمة التربية إلى الفعل (ربى) يربى أي نما وزاد. وفي القرآن الكريم: **﴿وترى الأرض جامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت﴾**[6]. أي نمت وزادت لما يتداخلها من الماء والنبات. ورُبّيَ في بني فلان أي نشأ فيهم، وتقول رباه بمعنى نشأه ونمّى قواه الجسدية والعقلية والخلقية[7].

وقوله تعالى **﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾**[8].

وهكذا فإن من أهم معاني التربية في اللغة الزيادة والنمو والنشأة والتغذية والرعاية المستمرة. وقد استخدم هذا المفهوم في ميدان تربية الطفل، أي تزويد الطفل بما يحتاج إليه لكي ينمو في الاتجاه الصحيح، ورعايته خلال مراحل نموه لينشأ نشأة متكاملة من جميع نواحيه الجسمية والروحية والعقلية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية.

مفهوم التربية في الاصطلاح العلمي[9]:

يختلف مفهوم التربية تبعاً لاختلاف النظرة إليها، فأحد الفلاسفة المثاليين

---

(5) سورة التوبة، آية: 33.

(6) سورة الحج، آية: 5.

(7) اسماعيل بن حماد الجوهري ـ الصحاح ـ تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الجزء 6 الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، 1978 م. ص 2349-2351.

(8) سورة الإسراء، آية: 24.

(9) عبد الحميد فايد، رائد التربية وأصول التدريس، دار الكتاب اللبناني 1981 م. ص 17-30.

(هورمان هورت) يعرفها كما يلي (هي العملية الخارجية للتوافق الممتاز مع الله، من جانب الإنسان الحر الواعي الناضج جسمياً وعقلياً، كما يعبر عن هذا التوافق في بيئة الإنسان العقلية والانفعالية والإرادية).

ويعرفها (جون ديوي) وهو أحد الفلاسفة البرجماتيين بالآتي (التربية هي عملية مستمرة لإعادة بناء الخبرة بهدف توسيع وتعميق مضمونها الاجتماعي بينما يحظى الفرد بالطرائق المتضمنة).

وقال أفلاطون: إن التربية هي إعطاء الجسم والروح كل ما يمكن من الجمال، وكل ما يمكن من الكمال. وقد ميز أفلاطون الأعمال العقلية والإرادية وقال (أن الفضيلة لا تنشأ فقط بالمعرفة وإنما تتوقف على إرادة المرء) ويرى بسقالوتزي بأن التربية هي تنمية كل قوى الطفل تنمية كاملة متلائمة.

أما التربية الإسلامية فقد كانت تحولاً عظيماً في ميادين التربية حيث اهتمت بالإنسان بوصفه وحدة متكاملة في جميع نواحيه الجسمية والعقلية والخلقية والاجتماعية، فالإنسان خليفة الله في الأرض، ومن ثم يجب أن تتمشى تربيته مع مطالب هذه الخلافة بجوانبها المختلفة.

ويقول الله تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون**﴾[10].

مفهوم التربية الإسلامية:

التربية الإسلامية جهاز اجتماعي يعبر عن روح الفلسفة الإسلامية من جهة، وهذا الجهاز هو الذي يحققها من جهة أخرى. وقد فطن النبي ﷺ منذ أول ظهور الإسلام إلى أهمية التربية، فوجه النظر إليها وأمر بتعلم القراءة والكتابة. ولم يكد القرن الثاني الهجري يطلع حتى كان ثمة جهاز تربوي متغلغل في كل ناحية من

(10) سورة البقرة، آية: 30.

نواحي المجتمع الإسلامي، ابتداءا من الكتاتيب، إلى تعليم الأطفال والصبيان، إلى المدارس العليا التي تعلم الكبار. وقد ازدهرت الحضارة الإسلامية بسبب دقة هذا النظام وانتشاره، فكانت تلك التربية محققة لروح الإسلام إلى الإنسان، فقد جمعت هذه التربية منذ بداية ظهور الإسلام بين تأديب النفس، وتصفية الروح، وتثقيف العقل، وتقوية الجسم. وهي بهذا التوجه تعنى بالتربية الدينية والخلقية والعلمية والجسمية بشكل متوازن دون إهمال لأيّ منها لحساب الآخر[11].

فالتربية الإسلامية إذن هي تلك المفاهيم الإسلامية العظيمة التي تؤدي بالإنسان إلى الابتعاد عن الأوصاف المذمومة والتحلي بالأوصاف المحمودة، فهي تثقيف للعقل وتقوية للجسم، وتزكية للنفس، وتطهير للقلب، دون أن يكون ذلك تضحية بأي من القوى على حساب قوى أخرى. وهي عملية توازن وتناسب وتناسق وانسجام بين قوى النفس وعلاقتها بالله والكون والحياة والناس جميعاً[12] يقول الغزالي: (معنى التربية يشبه فعل الفلاح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ربعه).

وفي هذا المجال يقول صاحب كتاب الطفل المثالي[13]: (التربية الإسلامية تعنى تنشئة الطفل وتعهده بالتنمية والإصلاح ليقوى جسمه، ويصح جسده، ويكمل عقله وينمو تفكيره، وليكون فرداً سعيداً بنفسه، وعضواً نافعاً للمجتمع الذي يعيش فيه. فالتربية إذن هي تعهد من الخارج وتقبل من الداخل، وعلى الوالدين تقع مسؤولية التربية والتوجيه في مرحلة الطفولة، حيث ينطبع في الطفل العادات السارة والعادات الضارة، وتنقش فيه كل ما يعرض في حياته من خير أو شر.

والطفل الصغير لا يفرق بين الخير والشر إلا من تصرفات أسرته معه، فما يسمح له فعله فهو خير في نظره، وما يزجر عنه وينكر عليه فهو شر عنده.

---

(11) أحمد فؤاد الأهواني، التربية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ص 7، 8، 9.

(12) الدكتور حسن الشرقاوي، نحو تربية إسلامية، مؤسسة شباب الجامعة/ الإسكندرية 1983 ص 10-13.

(13) عبد الغني الخطيب، الطفل المثالي في الإسلام نشأته رعايته وأحكامه ـ المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ـ الطبعة الثانية ص 121-122.

وتقوم التربيـة الإسلاميـة على أساس أن العبـادة الصحيحة لله هي وسيلة التزكية للنفس الإنسانية، التي يشير إليها القـرآن الكريـم: ﴿**ونفس ومـا سواهـا فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساهـا**﴾[14]. وهي كذلك وسيلة التربية، ذلك أن الهدف الأخير للتربية هو تزكية النفس. ومن ثم كانت وسيلة التزكية هي ذاتها وسيلة التربيـة. ويكفينا أن نقـول إن الأجيال الأولى من المسلمين قد استحقت بالكامل وصف الله لهذه الأمة: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾[15] وهذا هو النموذج الحي للتربية الإسلامية الصحيحة.

والعبادة الصحيحة لله هي توحيده سبحانه وتعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، وطاعته فيما أمر به أو نهى عنه، وذلك من الوجهة الدينية ـ هو حق الله على العباد بما أنه هو خالقهم، وإلههم وربهم. وذلك في الوقت نفسه من الوجهة التربوية ـ هو السبيل لإصلاح النفس البشرية وتزكيتها، وهو الهدف الأخير من التربية الإسلامية.

ولا فرق في الإسلام ـ بين الوجهة الدينية وأية وجهة أخرى مما يسمى في الجاهلية المعاصرة دنيوياً أو علمانياً أي لا دينياً، مثل التربية أو السياسة أو الاقتصاد أو الاجتمـاع أو الأخلاق أو العلم، فكلهـا في الإسـلام شيء واحـد مبني على العقيدة، ومستمد من المنهج الرباني الشامل، الذي يشمل كل نشاط الإنسان، ويـربط بينه برباط واحـد يمنعه من التشتت في كل اتجاه. ولكن الذي يعنينا هنا في مجال التربية بصفة خاصة ـ أن الأداة المستخدمة في العبادة وهي التوحيد ـ هي نفسها المستخدمة في التربية، وأنها هي التي أخرجت تلك النماذج الفريدة من البشر، الذين كونوا الأجيال الأولى من المسلمين، ووصفهم الله بأنهم خير أمة أخرجت للناس.

ويقول الدكتور لطفي بـركات أحمـد[16] (التربيـة هي الجهود التي يبـذلها

---

(14) سورة الشمس، آية: 7-10.

(15) سورة آل عمران، آية: 110.

(16) لطفي بركات أحمد، في الفكر التربوي الإسلامي. الطبعة الأولى، دار المريخ الرياض ـ المملكة العربية السعودية ص 47-50.

الإنسـان قصداً لإحـداث تغيرات مـرغوب فيهـا في البيئة المـادية والاجتمـاعية) والمسؤول عن التـربية الإسـلامية بهـذا المعنى الأعم جميـع الأفـراد والهيئـات والتنظيمات، وجميع الأجهزة في المجتمع. ويقول أيضاً: (التربية الإسلامية هي الجهود التي يبذلها الإنسان قصـداً لإحداث تغيـرات مرغـوب فيها في الحيـوان والإنسان) لأن الإنسان المسلم مسؤول بدون شك عما يحيط به، أو عما استأنسه من حيوان أو طيور وأنْ يحدث فيها من التغيرات المرغوب فيها لصالح الإنسان. وهنا نلاحظ أن الهدف من تربية الحيوان ليس الحيوان نفسه وإنما الإنسان أفراداً وجماعات. وجاء في المعنى الخاص للتربية الإسلامية التي يقتصـر عملها على الإنسان وحده فيعرفها تعريفاً خاصاً هكذا.

(التربية الإسلامية هي الجهود المقصودة التي تبذل لإحداث تغيرات مرغوب فيها في الإنسان) وهذا التعريف يشمل العناية بالإنسان من يوم يولد إلى أن يلقى ربه. ويركز هذا التعريف على تربية البيئة والتربية غيـر الرسميـة. كما جـاء في المعنى الأخص للتربية الإسلامية: بأنها الجهود التي نبذلها قصداً لإحداث تغيرات مرغوب فيها في التلميذ.

فالتربية بهذا المفهوم وسيلة لإزالة كل شيء يعوق نمو الطفل ويؤثر فيه تأثيراً سيئاً[17].

وهكذا يتبين لنا مدى أهمية التربية الإسلامية، وضرورة القدوة الـطيبة من المربين أمام أطفالهم.

إن مستقبل المجتمع الإسلامي مرهون بحسن الإعداد التربوي للأطفال ولن تفلح وسائل التغيير نحو مثل الإسلام وقيمه إلا بغرس هذه المثل في نفوس أبنائنا وبناتنا.

وصفوة القول أن التربية تطبع شخصية المسلم بطابع خاص يميزه عن أي

---

(17) عباس محجوب، أصول الفكر التربوي في الإسلام. دار ابن كثير، الطبعة الأولى 1987 م. بـيروت ـ دمشق ص 155.

نوع من أنواع التربية، لأن الإسلام نظام كامل شامل لجميع نواحي الحياة، فقد نظم علاقة البشر بخالقهم وبالكون، وبما يتعلق بأمور الدنيا والآخرة. ومن هنا كانت التربية في الإسلام واجباً على جميع الآباء والمعلمين ومؤسسات التربية النفسية والاجتماعية. وفي هذا المجال يقول الأستاذ الدكتور/ عمر محمد التومي الشيباني: (ومن واجب المسلمين إذا ما أرادوا أن يتغلبوا على مشكلاتهم ويستعيدوا مجدهم وقوتهم وعزتهم أن يرجعوا إلى تعاليم دينهم، ويعقدوا العزم على تطبيق الشريعة الربانية في كافة شؤون حياتهم، ويصلحوا أنظمتهم التربوية على أسس علمية مدروسة، فلا صلاح للأمة المسلمة إلا بما صلح به أولها، ولا تقدم لها إلا عن طريق الإيمان الصادق، والعلم النافع والتربية الصالحة[18]).

خصائص التربية الإسلامية:

تتميز التربية الإسلامية بخصائص منها:

1 ـ أنها تطبع شخصية المسلم بطابع خاص يميزه[19] مما يجعل عملية التعارف بين المسلمين سهلة منذ اللقاء الأول مهما بعدت ديارهم. فإنسانية الإسلام هي التي جعلت حضارته تتسم بالانفتاح على الحضارات القديمة والمعاصرة، وعلى غير المسلمين. وكانت تلك الإنسانية تنعكس على التربية الإسلامية، فكانت هي الأخرى تتسم بالانفتاح على نظم التربية والعلوم المختلفة، وتستفيد منها دون حرج.

فلقد كان المسلمون معروفين بالتسامح، على وجه العموم، مع رعاياهم من غير المسلمين، لا سيما إذا كانوا من الكتابيين (اليهود أو النصارى). ومما يميز شخصية المسلم قول الرسول عليه الصلاة والسلام «الناس سواسية كأسنان المشط، ولا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»[20] .

---

(18) عمر محمد التومي الشيباني، من أسس التربية الإسلامية، الطبعة الأولى، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان 1979 م. ص 17.

(19) عبد الغني عبود، في التربية الإسلامية، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1977 م ص 106.

(20) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث جزء ـ 5 ـ ص 162.

وقد شهد للمسلمين بالمعاملة الحسنة، حتى مع من يعتنق غير دينهم فقد قال السير توماس أرنولد: على التسامح الإسلامي ما يلي:

(لقد عامل المسلمون الظافرون العرب المسيحين بتسامح عظيم منذ القرن الأول الهجري، واستمر هذا التسامح في القرون المتعاقبة، وتستطيع بحق أن تحكم أن القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام إنما اعتنقته عن اختيار وإرادة حرة، وأن العرب المسيخيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات مسلمة لشاهد على هذا التسامح[21].

ثم إن شخصية المسلم كما يحث عليها الرسول المربي - ﷺ تبنى على المحبة بين أفراد المجتمع والتعاون والتآلف، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونهى الرسول عن الغيبة نظراً لأنها آفة اجتماعية تؤدي إلى التباغض والكراهية والحقد وتفكك العلاقات الاجتماعية. وإذا كان الله قد دعا إلى الألفة بين القلوب فقال تعالى: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا﴾**[22] فإن رسول الله ﷺ قد أوضح لنا سمات هذه الأخوة ومظاهرها، وكيف تتحول إلى سلوك بين أفراد المجتمع، فقال صلوات الله عليه (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يكذبه ولا يحقره، بحسب امرىء من الشر إن يَحْقِر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه)[23] إن الأخوة المبنية على العدل والإنصاف وعلى الإغاثة والنجدة، وعلى الصدق والاستقامة، وعلى التقدير والاحترام المتبادل، هي الأخوة المتينة التي لا تنفصم عراها. وبهذا تكون الشخصية المنسجمة المتكاملة التي حرص رسول الله على تكوينها عند أصحابه، هي الشخصية السوية المتمثلة في العدل والصدق والمؤازرة والتعاضد واحترام

---

(21) يوسف مصطفى القاضي، مقداد بالحق، علم النفس التربوي في الإسلام دار المريخ الرياض المملكة العربية السعودية 1981 م ص 168-169.

(22) سورة آل عمران، آية: 103.

(23) رياض الصالحين ص 207.

الآخرين، وتقدير مشاعرهم، هذه الشخصية التي تتصف بالعدل والإنصاف، فتعطي كل ذي حق حقه، وتنطلق من الصراحة في القول والعمل، تهب لنجدة الآخرين إذا كانوا في ضيق فتواسيهم، وتخفف عنهم مصابهم، وتحترم نفسها فيما تفعله، فتدعو الآخرين إلى احترامها تؤمن أعمق الإيمان أن قيمتها تتمثل في مناقبها وإنسانيتها لا في جاهها وتسلطها ونفوذها.

فالتربية الإسلامية تربية إنسانية عالمية بعيدة عن التعصب أو التميز العرقي أو الاجتماعي. فلا شعوبية في الإسلام ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح. قال تعالى ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[24]. وورد عن النبي ﷺ (كلكم لآدم وآدم من تراب) وبهذا تكون تربية يتساوى فيها الجميع، والتفاضل بينهم يكون على أساس التقوى والإيمان، لا الحسب والنسب والجاه. وتربية الإسلام للإنسان قائمة على العدل والمساواة في المعاملة بين الناس والأخوة. وبذلك كانت تربية عالمية لأن الإسلام رسالة عالمية جاء للناس، وعالمية الرسالة الإسلامية تعني أيضاً عالمية التربية الإسلامية[25].

فالتربية الإسلامية أصلاً تحتوي كل المجموعات البشرية مهما كان لونها وجنسها وعرقها ومكانها، دونما تمييز أو تفريق إلا بالتقوى والعمل الصالح. وهذا ما يؤكده قوله تعالى ﴿**وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[26].

إن رسالة الإسلام لم تكن خاصة بالعرب، ولكنها للبرية كلها على اختلاف لغاتها وألوانها وعاداتها، وهذه الرسالة العالمية جاءت لتخاطب في الإنسان فطرة الله التي فطر الناس عليها. والنبي محمد ﷺ بعثه الله بهذه الرسالة لإخراج الناس من الظلمات إلى النور[27] وهو خاتم النبيين ورسالته خالدة حفظها الله من التبديل

---

(24) سورة الحجرات، آية: 13.

(25) محمد منير مرسي، أصول التربية الثقافية والفلسفية، عالم الكتب 1977 م. ص 40-41.

(26) سورة سبأ، آية: 28.

(27) محمد الدسوقي، في الثقافة الإسلامية، جامعة الفاتح ـ كلية التربية، ص 65.

والتغيير وستظل كذلك إلى يوم الدين، ومعجزته هي القرآن الكريم، يقول الله تعالى: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾[28].

(2) إنها تربية تكاملية شاملة ومتوازنة:

فهي لا تقتصر على جانب واحد من جوانب الشخصية الإنسانية، وتتفق مع شمول نظرة الإسلام إلى الإنسان، وترفض النظرة الثنائية إلى الطبيعة الإنسانية التي تقوم على التمييز بين العقل والجسم، وسمو العقل على الجسم، وإنما تنظر إلى الإنسان نظرة متكاملة تشمل كل جوانب الشخصية، فهي تربية للجسم، وتربية للنفس والعقل معاً[29]. وهي أيضاً تربية نفسية، تخاطب عاطفة الإنسان ووجدانه وقلبه وضميره، وتربيه على الفضيلة والخير وحب الناس، والتجرد من الأنانية وحب الذات، وتؤكد التربية الإسلامية على أهمية المعرفة والعلم وهما غذاء العقل.

والقرآن الكريم عند تناوله تربية الإنسان فرداً، فإنه أخذ بعين الاعتبار جميع المكونات التي تدخل في تركيبة: الجسم والعقل والروح. ويشبه الدكتور/ محمد التومي الشيباني[30] الإنسان في الإسلام بمثلث متساوي الأضلاع، فوجود المثلث يعتمد على وجود هذه الأضلاع الثلاثة وإذا ما حذف منها ضلع أو ضلعان انتفى وجود المثلث. والقرآن الكريم يتناول الجوانب الإنسانية الثلاثة بالرعاية والتهذيب.

وإضافة إلى اهتمام الإسلام بالأهداف الجسمية والعقلية والروحية، فإنه أعطى كلاً منها الوزن الذي تستحقه. فالأهداف الجسمية لا تطغى على الأهداف العقلية أو الروحية، كما أن العناية بالجانب الروحي لا تتعارض مع تنمية العقل وتربية الجسم تربية سليمة، فالتربية الإسلامية تربية شاملة ومتوازنة كما أن التوازن بين جميع ومختلف عوامل التربية ذو أهمية قصوى للإنسان في سلامة مبادىء التربية، سعياً وراء تحقيق أهدافها المرغوبة. فالتربية الإسلامية حين تؤكد أهمية

---

(28) سورة الحجر، آية: 9.

(29) محمد منير مرسي، أصول التربية الثقافية والفلسفية، عالم الكتب، القاهرة 1977 م ص 20.

(30) عمر محمد التومي الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية ص 92-93.

الرعاية لجميع أبعاد الجسم في تكوينه وفي متطلبات الجماعات من حوله، ابتداءاً من الأسرة إلى الوطن إلى الإنسانية جمعاء، فإنها بذلك تحفظ التوازن النسبي في هذا النمو التربوي المتناسق. (فالميل المتطرف إلى الجانب الروحي والانحراف فيه بعيداً عن العلم والتعلم والصناعة، يمثل اختلالاً بالتوازن النسبي في النمو الإنساني. وهذا ما نجده مثلاً في التربية الهندوكية أو البوذية وما يشابهها. والميل المتطرف إلى الجانب الجسدي الجسمي والإغراق فيه مهملاً للجانب الروحي أو العلمي يمثل اضطراباً في التوازن النسبي في التكوين الإنساني، وهذا ما نجده مثلاً في التربية الرومانية وما يشابهها من تربيات معاصرة مادية. إن اختلال التوازن في إشباع مختلف جوانب الإنسان وفي تربيتها ينتج إنساناً غير متناسق[31].

وبذلك تحرص التربية الإسلامية على إيجاد التوازن بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وتهدف إلى إعداد الإنسان للدارين: الآجلة والعاجلة يقول الله تعالى: ﴿**وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا**﴾[32]. وهنا تفترق التربية الإسلامية عن كل التربيات المادية التي ترى أن الهدف الأسمى هو الإعداد للحياة الدنيا.

ولهذا دعت التربية القرآنية الإنسان المسلم إلى مزاولة كل ما من شأنه أن يدفع إلى الإمام مصالحه الدنيوية، وإلى ربط كل عمل يقوم به في هذه الحياة بخالق الحياة. والإسلام يدعو المسلم إلى الإفادة من هذه الحياة والحرص على وصلها بالحياة الآخرة.

وكان منهج الرسول ﷺ الاعتدال في الحياة، فدعا إلى أن يتمتع الإنسان في هذه الحياة الدنيا، ولكن في الوقت نفسه أن يؤدي الواجبات المترتبة عليه نحو ربه. وليست العبادة الحقة في الاقتصار عليها دون غيرها، وترك الأعمال الدنيوية، وليس من الإيمان في شيء أن يتوجه الإنسان نحو أعماله الدنيوية، ناسياً ما يتوجب عليه

---

(31) عبد الحميد الهاشمي، الرسول العربي المربي، الطبعة الأولى، دار الثقافة للجميع، سوريا ـ دمشق، 1981 م. ص 396-397.

(32) سورة القصص، آية: 77.

نحو خالقه من تعبد، وعلى الرغم من نظرة الإسلام إلى أن الحياة الدنيا مرحلة إلى حياة الآخرة، فقد دعا إلى أن يتمتع الإنسان في حياته، وألا يعمد إلى قهر نفسه.

ويعتقد بعض الناس خطأ، أن من تركوا الدنيا للآخرة هم العابدون المتنسكون والمؤمنون الحقيقيون. لكن الرسول ﷺ أوضح لنا بشكل جلي أنه ليس خيرنا من ترك الدنيا للآخرة ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيرنا من أخذ من هذه وهذه.

ولقد مر رسول الله ﷺ بإنسان معتكف في المسجد لا يغادره، وعندما سأل عمن يعوله قيل له: إن أخاه يعوله يا رسول الله؛ فقال لهم: «إن أخاه أفضل منه»[33]. فكل عمل يؤديه المسلم وهو يخلص فيه لله ويفيد من خلاله نفسه ومجتمعه فهو عبادة.

(3) إنها تربية فردية واجتماعية معاً:

إن التربية الإسلامية تسعى لبلوغ حياة الفرد أسمى مستوى في نموه التربوي المتكامل، وهذه الفردية لها مميزاتها بجعل الإنسان مسؤولاً ودعم شعوره بشخصيته وسعيه الحثيث لتحقيق ذاته، لأنها جميعاً دوافع فطرية ينبغي تشجيعها ما دامت في طريق النمو والتكامل في الاتجاه الصحيح.

ولكن هذه الفردية ليست فردية انعزال أو وحدة انطوائية، بل هي فردية عضوية ذاتية، متشابكة الحلقات في بناء المجتمع المتماسك..

فقوة البناء للمجتمع من قوة بناء كل لبنة في حد ذاتها، ووضعها في المكان المناسب لها في وجود اللحمة الواصلة فيما بين اللبنات.

والأهداف التربوية في الإسلام تعنى بالفرد والمجتمع على حد سواء، فكل إنسان عضو في مجتمع معين، ولا وجود في التاريخ البشري لإنسان سويّ عاش بمعزل عن الآخرين، وكان قادراً على تحقيق ذاته الإنسانية. فالعبادات التي يؤديها الإنسان من صلاة وصوم وحج وزكاة تُعدُّ وسيلة فعالة للتربية الفردية، وتعمل في الوقت نفسه على تنمية التربية الاجتماعية. فحب المسلم لله، وامتثال أوامره، يجعله محباً لغيره من الناس، وهذا من شأنه أن يولد في المجتمع الإسلامي

الشعور بوحدة الجماعة، والتآخي والتراحم، ولقد قرر الإسلام أن صلاة الجماعة في الأوقات الخمسة تفوق ثواب صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة. والإنسان المسلم يقرأ في صلاته كل يوم عشرات المرات قوله تعالى: ﴿**إهدنا الصراط المستقيم**﴾ إنه في هذه الحالة يناجي ربه باسم الجماعة حتى ولو كان في صلاة فردية)[34].

والإسلام يؤكد على أهمية العلاقات الاجتماعية وأثرها في بناء شخصية الإنسان. وقد أولى رسول الله ﷺ أهمية كبيرة لهذا الجانب الأساسي من جوانب الشخصية المتكاملة، فقد كان حريصاً على أن تكون أواصر المحبة والعطف والحنان والرحمة بين أفراد الأسرة قوية ومثبتة. وربط بين انهيار المجتمع وتفكك الأسرة.

وانطلاقاً من قوله تعالى في وصية الإنسان بوالديه ﴿**فلا تقل لهما أُف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة، وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا**﴾[36].

وقد دعا رسول الله ﷺ إلى تطبيق هذه التعاليم الربانية، فعد صلة الرحم من الأعمال التي تدخل الجنة، حيث روي أن رجلاً قال: يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة، ويباعدني من النار فقال ﷺ: «تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة وتصل ذا رحمك»[36].

وفي مجال الترابط الاجتماعي أشار الإسلام إلى أن الإنسان المتزن الشخصية هو الذي يرعى حقوق جاره ويكف عن إيذائه، فلا يسيء إليه في نفسه أو في ماله أو في عرضه أو في كرامته، وذلك ابتغاء تآلف القلوب وتوادها وتعاطفها

(33) محمد أحمد السيد، معجزة الإسلام التربوية، دار البحوث العلمية، الطبعة الثانية الكويت 1982 م ص 40-42.

(34) عبد الرحمن صالح عبد الله، دراسات في الفكر التربوي الإسلامي، مؤسسة الرسالة دار البشير، الطبعة الأولى 1968 م. بيروت ص 20-22.

(35) سورة الإسراء، آية: 23.

(36) صحيح مسلم المجلد الأول ص 43.

وتراحمها. ولذلك جعل الرسول ﷺ هذا الأمر من متممات الإيمان، فقال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره»[37].

ولقد أكد الرسول المربي أهمية العلاقات بين الجيران في قوله «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه»[38].

وقد ركز الرسول المربي أيضاً على المشاركة الاجتماعية لجميع أفراد الشعب فجعل من صفات المجتمع الصالح التوادد والتراحم والتعاطف قائلاً: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[39].

إن المسلم الحق هو الذي يتسم بالغيرة الاجتماعية فقال ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة من كربات الدنيا فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة»[40].

ولقد ربط الرسول المربي بين إيمان المرء ونمو النزعة الغيرية في نفسه، ودعا إلى تجرد الإنسان من روح الأنانية البغيضة، فقال صلوات الله وسلامه عليه «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[41] إن هذه المرتبة التي يحب فيها المرء لأخيه ما يحب لنفسه لتدل أيما دلالة على رقي المجتمع الذي يقدر أفراده كل منهم مصلحة الآخر، وبذلك يتحقق البناء الاجتماعي الذي يشد بعضه بعضاً. فالتربية لا تقوم في فراغ وإنما هي تقوم معتمدة على أصلين كبيرين، أولهما الفرد المتعلم ذاته ـ موضوع التربية، والثاني هو المجتمع الذي ينشأ فيه الفرد، فبالتربية يتم إعداد الفرد أيديولوجياً (فكرياً)، وبالتربية يتم تحقيق التماسك

---

(37) الترغيب والترهيب ص 44 ـ رواه البخاري ومسلم، ج 5.

(38) المصدر السابق، نفسه ص 44.

(39) المصدر السابق نفسه ص 42.

(40) رياض الصالحين ص 212.

(41) الترغيب والترهيب (36) رواه مسلم.

الثقافي بين أبناء المجتمع الواحد)[42].

ويقيم الإسلام مجتمع على أساس من التكافل بين الفرد وذاته، وبين الفرد وأسرته القريبة، وبين الفرد والجماعة، وبين الأمة والأمم، وبين الجيل والأجيال المتعاقبة[43]. والتكافل بين الفرد وذاته يجعل الإنسان يقف من نفسه موقف الرقيب، ويجعل الإنسان يتحمل تبعة أفعاله كاملة؛ ﴿**كل نفس بما كسبت رهينة**﴾[44] والتكافل بين الفرد وأسرته يقوم على عواطف الرحمة والمودة، ومقتضيات الضرورة والمصلحة: ﴿**وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله**﴾[45] والتكافل بين الفرد والجماعة يوجب على كل منهما تبعات، ويرتب لكل منهما حقوقاً.

واجب الفرد نحو الجماعة:

1 ـ أن يحسن عمله. فإحسان العمل عبادة للّه، لأن ثمرة العمل الخاص ملك الجماعة، وعائد عليها ﴿**وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون**﴾[46].

2 ـ وكل فرد مكلف أن يرعى مصالح الجماعة كأنه حارس لها موكل بها (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)[47].

3 ـ أن يتعاون مع الآخرين لمصلحة الجماعة من حدود البر والمعروف ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾[48].

---

(42) عبد الغني عبود، الأديولوجية والتربية (مدخل لدراسة التربية المقارنة) الطبعة الثالثة ـ دار الفكر العربي 1980 م. ص 24.

(43) سيد قطب العدالة في الإسلام، دار الشروق بيروت ـ 1974 م. ص 62-76.

(44) سورة المدثر، آية: 38.

(45) سورة الأحزاب، آية: 6.

(46) سورة التوبة، آية: 105.

(47) رواه الشيخان.

(48) سورة المائدة، آية: 2.

4 ـ كل فرد مسؤول بذاته عن الأمر بالمعروف فإن لم يفعل فهو آثم كما أنه مكلف أن يغير المنكر الذي يراه، والأمة كلها تؤاخذ إذا سكتت عن وقوع المنكر فيها قال تعالى: **﴿لعن الله الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كانوا يفعلون﴾**[49].

واجب الجماعة نحو الفرد ويتمثل من:

1 ـ أن المجتمع مسؤول عن حماية الضعفاء فيه ورعاية مصالحهم وصيانتها، وعليه أن يقاتل عند اللزوم لحمايتهم يقول الله تعالى: **﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان﴾**[50].

2 ـ والمجتمع مسؤول عن فقرائه يرزقهم بما فيه الكفاية.

3 ـ والمجتمع مسؤول عن الحفاظ على وحدة الجماعة الإسلامية وربطها برباط واحد هو رباط الإسلام والإيمان بالله، وبرسالة محمد ﷺ، يحكمونه فيما شجر بينهم من خلاف، قال تعالى: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾**[51].

4 ـ أما مسؤولية المجتمع الإسلامي المنوط بها تنفيذ التشريع، وتعهد المجتمع من كل جوانبه، وتحقيق العدالة والتوازن فيه، فهي قيادة تركز على العدل قال تعالى: **﴿إن الله يأمر بالعدل﴾**[52] **﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**[53] كما تركز على الطاعة قال الله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**[54] فالعدل والشورى أساسان للحكم في

---

(49) سورة المائدة، آية: 78-79.

(50) سورة النساء، آية: 75.

(51) سورة النساء، آية: 59.

(52) سورة النحل، آية: 90.

(53) سورة النساء، آية: 58.

(54) سورة النساء، آية: 59.

الإسلام وسبيل إلى الحياة الطيبة، يقول الله تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[55] وقوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[56].

(4) إنها تربية مستمرة:

لا تنتهي بفترة زمنية معينة، ولا بمرحلة دراسية محدودة، وإنما تكون ملازمة للإنسان طوال حياته فهي تربية من المهد إلى اللحد. فالحياة لا تسير على وتيرة واحدة، بل إنها في تطور وتغير ولا بد للإنسان أن يساير هذا التطور، وإلا تخلف عن ركب الحضارة. والإسلام يساير التطور باستمرار، لأنه صالح لكل زمان ومكان ولأنه يستند إلى القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، وكلها تحث المؤمنين على طلب العلم وارتشاف مناهله (من المهد إلى اللحد) وكان ذلك دافعاً لتعلّق المسلمين بالعلم.. يتناقله الخلف عن السلف، وأصبح العلماء عنصراً ممتازاً، يتطلع إليهم المسلمون بعين الاعتبار والتكريم والاحترام[57].

ومن ثم نجد أن التربية الإسلامية مستمرة تتنوع وتتعدد بحسب حال كل إنسان، فمن كان أمياً لا يعرف القراءة والكتابة وجب عليه أن يتعلمها. ومن كان على بعض العلم، كان عليه أن يستزيد من علمه، ومن كان على علم كثير فعليه أن يستزيد أيضاً من علمه، وأن ينشر هذا العلم باللسان والكتابة متذكراً دائماً قوله تعالى: ﴿**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾[58].

ولذلك فكلما زاد الإنسان بالعلم زاد فضلاً وزاد قرباً من الله. يقول الله تعالى: ﴿**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم**﴾[59].

---

(55) سورة آل عمران، آية: 159.

(56) سورة الشورى، آية: 38.

(57) عبد الغني عبود من التربية الإسلامية دار الفكر العربي، الطبعة الأولى 1977 م ص 163.

(58) سورة الزمر، آية: 9.

(59) سورة آل عمران، آية: 18.

وقوله تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء، إن الله عزيز غفور﴾[60]

وقوله تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير﴾[61].

(5) إنها تربية متدرجة[62]:

إن العشوائية ليست ظاهرة علمية سليمة في عمليات التربية والتعليم، واكتساب العادات وغرس القيم والمفاهيم. وكثيراً ما تؤدي الطفرة إلى نتائج سلبية أو عكسية. وذلك لأن عوامل التقبل والامتصاص والتثبيت من العمليات النفسية الشعورية واللا شعورية المتفاعلة في بناء الشخصية الإنسانية، وهي مساعدة في أكثر العمليات التربوية والنفسية. فالعنصر الزمني وما يتضمنه من إثارة الدوافع الذاتية، وعوامل التوجيه، وعوامل التكرار والممارسة مهم في غرس السلوك الصحيح وتعديل السلوك المنحرف. والتربية الإسلامية للفرد والجماعة تسلك في بعض عملياتها التربوية منهجاً متدرجاً على مراحل. فالتدرج سمة من سمات التربية الإسلامية. ويمكننا ملاحظة ذلك في النواحي الآتية:

(1) تدرج نزول القرآن الكريم منجماً مفرقاً في مجال زمني استمر (23) عاماً في مكة المكرمة والمدينة المنورة.

(2) تدرج التشريع بإرساء قواعد العقيدة والفكر الإسلامي، وهذا استغرق مدة ثلاث عشرة سنة، وهي الفترة التي أقامها الرسول ﷺ في مكة المكرمة من البعثة إلى الهجرة.

(3) تدرج في دعوة الناس إلى الإسلام بصفة فردية ثم بصفة جماعية، وقد بدأ الرسول ﷺ الدعوة سراً في منزله ثم كان اللقاء في دار الأرقم بن أبي الأرقم

---

(60) سورة فاطر، آية: 28.

(61) سورة المجادلة، آية: 11.

(62) عبد الحميد الهاشمي، الرسول العربي المربي الطبعة الأولى، دار الثقافة للجميع (198 م ص 407-408).

ـ رضي الله عنه ـ وبعد ذلك اتسعت دائرة الدعوة الإسلامية وأصبحت علنية عندما تقوت أركانها.

(4) تنهج التربية الإسلامية التدرج في تغيير بعض العادات السيئة الضارة بالفرد، والمؤثرة في صحته وتصرفاته مثل شرب الخمر، ولعب الميسر، والعقائد والمعاملات السائدة في المجتمع الجاهلي قبل الإسلام.

(5) إن الإسلام في تربيته للمسلمين الأوائل لم ينتقل بهم طفرة واحدة من أخلاقهم القديمة إلى الأخلاق الإسلامية الجديدة وإنما تدرج معهم في الإصلاح حتى تؤتي التربية نتائجها وثمارها.

وهكذا لم يكلف المسلمون في عهدهم الأول بالإسلام بالعبادات دفعة واحدة، بل سلك بهم الإسلام سبيل التدرج والرفق حتى يتهيأوا للتكليف.

وقد تضمنت السنة النبوية المطهرة ما يفيد التدرج في تربية الطفل، قال رسول الله ﷺ «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»[63].

وقد أكد على مبدأ التدرج في التعليم والتربية كثير من المربين وعدّوه أساساً من أسس التعليم الجيدة، ومن بينهم الفيلسوف والطبيب والمربي المسلم ابن سينا ـ حيث ذكر في كتابه ـ السياسة (إنه من الضروري البدء بتهذيب الطفل وتعويده ممدوح الخصال منذ الفطام، قبل أن ترسخ فيه العادات المذمومة التي يصعب إزالتها إذا ما تمكنت من نفس الطفل. . .)[64].

ومن هنا يتوجب على الآباء والمربين استخدام مبدأ التدرج في تعليم الأطفال وتربيتهم وذلك بما يتلاءم ويتدرج مع المستوى العقلي لهم ويراعي مطالب وحاجات نموهم الجسمية والروحية والاجتماعية والأخلاقية.

---

(63) الإمام النووي، رياض الصالحين، دار إحياء الكتب العربية، الحلبي، القاهرة، ص 149.

(64) كما نقله الدكتور عمر محمد التومي الشيباني، من أسس التربية الإسلامية، ص 434-435.

(6) إنها تربية تراعي الفروق الفردية:

فـالتربيـة الإسلاميـة مبنية على أن لكـل فرد من الأفـراد مواهبـه وقابليتـه واستعداداته الخاصة به، ولذلك راعت هذه المميزات الفردية، وأوصت بتنويـع البرامج الدراسية حسب قـابليات الأفـراد، وحسب تنوع البيئـة، وبالسـرعة التي يستطيع بها الطالب الإنجاز والتقدم العلمي.

فهدف التربية الإسلامية الأول هو مساعدة كل فرد ليحقق أقصى ما عنده من مواهب وقابليات فتنميها تنمية كاملة[65]. وتؤمن التربية الإسلامية بالفروق الفردية في مناهج التربية وطرائقها، وتؤكد أهمية الكشف على القابليات الفردية وتوجيه كل إنسان إلى ما هو مهيأ له بحكم فطرته واستعداداته، وللفروق الفردية حكم تربوية، منها تأكيد قدرة الخالق وبديع صنعه، ودقة علمه. فكل خلق الله له فرديته وميزته وشخصيته.. فالإنسان يختلف عن غيره في الصوت والشكل.. والقدرة والمظهر والجسم، بل يختلف أيضاً في انطباعاته وبصمات أصابعه. وصدق الله العظيم في قوله تعالى ﴿**أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه، بلى قادرين على أن نسوي بنانه**﴾[66].

وتتضمن الفروق الفردية حكمة اجتماعية وتربوية. وهذه تتمثل في التكامل والتعاطف في المجتمع الإنساني. فالإنسان بمفرده لا يستطيع أن يكون كل شيء أو أن يستغني عن غيره أبداً في أكثر المتطلبات الحياتية اليومية. ومن هنا يتصف الإنسان بحسن المعاملة والأخلاق الطيبة لغيره، فلا يغتر بذكائه أو قوة جسمه أو جاهه أو ماله، ولا يتكبر على الآخرين. ويدرك تمام الإدراك أنه في أمس الحاجة إلى من هو أدنى منه قوة أو علماً[67].

وفكرنا التربوي الإسلامي يسلم بأن هناك فروقاً فردية في الطبيعة الإنسانية

---

(65) محمد فاضل الجمالي، نحو تجديد البناء التربوي في العالم الإسلامي، الدار التونسية للنشر، 84 م. ص 7.

(66) سورة القيامة، آية: 3.

(67) عبد الحميد الهاشمي، الرسول العربي المربي، مرجع سابق ص 164-165.

مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**لا نكلف نفساً إلا وسعها**﴾[68].

﴿**لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها**﴾[69].

وقوله تعالى: ﴿**ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآيات للعالمين**﴾[70].

وقوله تعالى: ﴿**وقد خلقكم أطواراً**﴾[71].

ولهذه الفروق قيمة تربوية هامة في التكامل والتعاون بين الأفراد في الإمكانات والقدرات بما يحقق لهم حياة سعيدة فاضلة أساسها التعاون والانسجام، وفعل الخير وتجنب الشر، واحترام كرامة الإنسان.

وهذا ما يؤكده قول الله عز وجل: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم..**﴾[72].

وقوله تعالى: ﴿**وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجاتٍ ليبلوكم في ما آتاكم**﴾[73].

وهذا التفرع والاختلاف في خلق البشر يحملهم مسؤولية التكامل والتعاون من أجل صنع حياة أفضل تتسم بالعمل الجماعي المشترك بين الأفراد والجماعات والأمم بما يحقق خير البشرية جمعاء.

---

(68) سورة الأنعام، آية: 152.

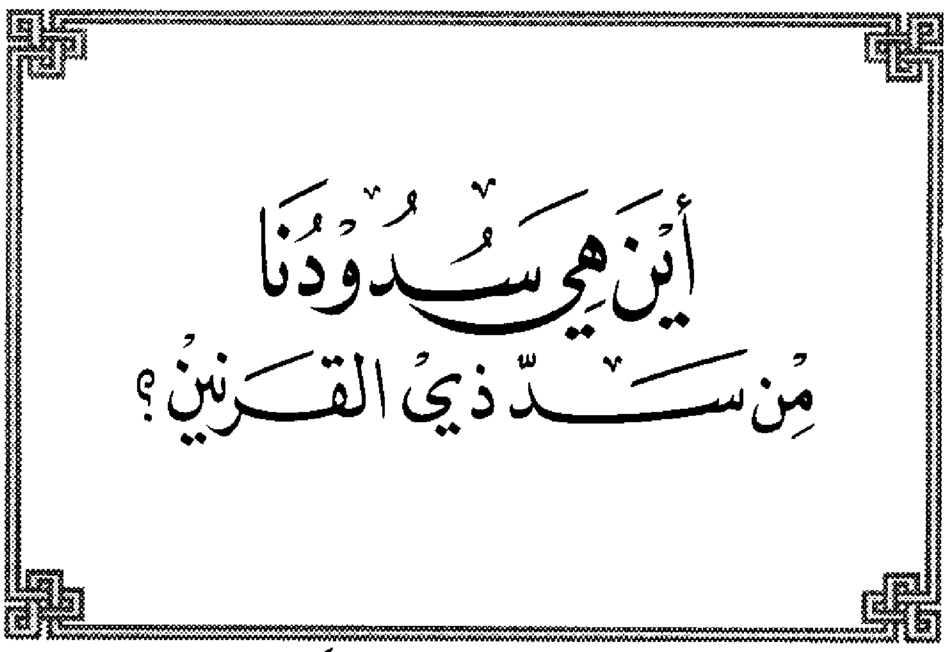
(69) سورة الطلاق، آية: 7.

(70) سورة الروم، آية: 22.

(71) سورة نوح، آية: 14.

(72) سورة الحجرات، آية: 13.

(73) سورة الأنعام، آية: 165.



الدكتور نصر عطواني
دمشق - سورية

فرض السلام على محبي العدوان

السدّ المذكور في سورة الكهف الذي بناه ذو القرنين، هو سدٌّ عظيم في ذاته وفي صناعته وفنّه، ولكن الأعظم من كل ذلك هو الغرض الذي بناه صاحبه من أجله، غرض توفير الدفاع والأمن للقوم القاطنين إلى الجنوب من موقع السدّ. كان بناء ذي القرنين للسدّ تتويجاً لحملته الثلاثية المراحل، التي وصل فيها إلى أقاصي الغرب المعروف في ذلك الزمان، ثم إلى أقاصي الشرق، ثم إلى أقاصي الشمال. وأما الغرض النبيل الذي كان من وراء البناء العظيم فإنّ الله تعالى قد شاء أن يخلّده حتى آخر الزمان بإثباته له في القرآن الكريم الخالد: **﴿قالوا يا ذا القرنين إنّ يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهلْ نجعلُ لك خرجاً على أن تجعلَ بيننا وبينهم سداً؟ قال ما مكنّي فيه ربي خيرٌ فأعينوني بقوةٍ أجعلْ بينكم وبينهم ردْماً﴾** [سورة الكهف/95 - 96]. فالغرض منه هو فرض السلام على قوم يأجوج ومأجوج الهمج

بالقوة الدِّفاعية الفاعلة، وقمع شهوة العدوان التي تحرّك نفوسهم. ومن المنطقي أن نفهم أنّ هذا الغرض النبيل العظيمَ الشأن لا يكفي لتحقيقه بناء سدٍّ هندسي قائم بين حاجزَيْن جبليين، مهما كانت درجة قوّته وارتفاعه، لأن المعتدين الطامعين يجدون عاجلاً أو آجلاً طريقة للتقليل من تأثيره في تحرّكاتهم العدوانية، مثل طريقة الالتفاف حوله من اليمين أو من اليسار، وأنّ ذا القرنين وجماعة المؤمنين التي كان يقودها اعتمدوا على مجموعة من السدود المعنوية الاجتماعية والسيكولوجية والسياسية اللازمة لهذا الغرض، وأنّ السدّ المادّي الذي قال عنه ذو القرنين «هذا رحمةٌ من ربّي» بناءً على تأديته لهذه الوظيفة، كان رمزاً لتلك المجموعة المتكاملة من السدود المادّية والمعنوية التي تشمل «سدّ» القوّة العسكرية، و«سدّ» إقامة الدين في المجتمع وإقامة العدل و«سد» وحدة الشعب وتماسكه، و«سدّ» العواطف الإيجابية التي تحرّك نفوس أبناء الشعب نحو امتلاك القوة الروحية، ونحو صنع الإنجازات الكبيرة من كل نوع.

العبرة من سدّ ذي القرنين

إن من الواضح أنّ سد ذي القرنين في سورة الكهف هو رمزٌ لكل عمل أو تنظيم أو نشاط تقوم به الأمة الإسلامية من أجل صدّ عدوان المعتدين عليها من الخارج. ومن الواضح أيضاً أن كل رمزٍ يوضع في القرآن الكريم يُقصد به إعطاء العبرة المفيدة. والعِبر في القرآن الكريم كثيرة، بعضها يذّكرنا بالنِعم وبعضها الآخر يذكّرنا بالنِقم، واللّهُ سبحانه يقول: **﴿لقد كان في قَصصهم عبرةٌ لأولي الألباب﴾**[سورة يوسف/111]. وكلنا نعرف أن استيعاب العقل العربي والإسلامي الجمعي لعبر القرآن الكريم صار يَضْعف شيئاً فشيئاً في مراحل التاريخ التي جاءت بعد أربعمئة سنة تقريباً من بعثة محمد ﷺ، بما في ذلك العبرة التي تتضمنها قصة إنشاء سدّ ذي القرنين، لأن حب الدنيا راح يتمكن من نفوسهم شيئاً فشيئاً، وطفق يتغلب على شجاعتهم وعلى صبرهم على المكاره. وإنّ المسلمين لا ينصرهم الله عندما يكونون في حالٍ يريدون فيه الدنيا أكثر مما يريدون الآخرة. وهكذا فإنهم عندما نسوا العبرة التي تتضمنها قصة ذي القرنين ومثيلاتها من العِبر القرآنية، أغفلوا

واجب الحفاظ على وحدتهم وعلى قوّتهم العسكرية وغير العسكرية وعلى استقامة نفوسهم، فلم يستطيعوا وهم على تلك الحال أن يصمدوا أمام الغزوات المشابهة لهجمات يأجوج ومأجوج، تلك الغزوات المتعاقبة التي اجتاحت أرضهم، بدءاً من الحروب الصليبية، التي كان من بينها أيضاً غزوات المغول والتتار، ثم الأمم الغربية الاستعمارية، وأخيراً غزوة الصهيونيين المتحالفين مع الإمبرياليين الصليبيين الجدد.

إنّ العبرة العظيمة الشأن التي يجب علينا أن نأخذها اليوم من قصة سدّ ذي القرنين، ومن تاريخ الغزوات الهمجية التي تعرّض لها العالم الإسلامي بعدما أغفل درس سد ذي القرنين القرآني هي أنّ الاعتداءات الخارجية لا يمكننا أن نصدّها ونكبت مدبّريها ومرتكبيها إلّا ببناء سدود الدفاع القويّ التي ذكرتُ خمسةً من أنواعها في نهاية الفقرة الأولى من هذه المقالة، إنّ هذه الغارات العدوانية، سواء منها ما ابتلانا الله تعالى بها في الماضي في القرون التسعة الأخيرة، وما كان منها الآن في بداية الزحف علينا بنية تدمير كل شيءٍ في حياتنا وإحلال شذّاذ الآفاق الصهاينة محلّنا، لها طبيعةٌ مشتركة تتلخص في كونها حركات تاريخية فظيعة تتكرر من حين إلى حين، وتجيء بغتةً إذا لم نُبق عقولنا مفتوحة وبصيرتنا متيقظة لرصدها. وهذه الطبيعة تستلزم من أمّتنا الحذر الدائم: **﴿يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثُباتٍ أو انفروا جميعاً﴾** [سورة النساء/70]، ويشمل هذا الحذر إعداد القوة سلفاً، لكي نكون على أهبة الاستعداد للتصدّي للاعتداءات فور ظهورها، ولقهر جميع المشاركين فيها ضدّنا من غير أي تأجيل أو تسويف. إن سبب ضخامة حجم التدمير والهلاك اللذين نزلا بأمتنا بفعل الغزوات اليأجوجية المأجوجية الماضية التي سلف ذكرها، هو نوم العقول وخبالها الذي حال دون بناء السدود السياسية والسيكولوجية والاجتماعية والعسكرية لمواجهتها بها. فلو أن العرب تخلّصوا، مثلاً، في كل مرّة من تلك المرّات، من داء تجزّؤ وطنهم وتفرّق جماعتهم لأخفقت غزوات يأجوج ومأجوج السابقة، ولسُحقت الغزوة اليأجوجية الصهيونية الصليبية الحاليّة في بدايتها في منتصف القرن الحالي، لأنّ العرب عندهم كل أسباب القوّة التي تضمن لهم النصر بعون الله. وأما منشأ داء تجزّؤ

الوطن العربي الواحد وتفرّق الأمة الإسلامية الواحدة فهو التخاذل في ردع عددٍ من هواة التسلّط، الذين يريد كل واحدٍ منهم أن يستقلّ بشر ذمة من الأمة عن كيانها العام الواحد الذي أوجده الله أصلاً. فالويل للأمة إذا لم تأخذ العبرة عاجلاً من هذا التاريخ الذي بلغ طوله تسعة قرون، وإذا لم تداوِ مرض ضعفها الناشيء عن تفرّق شملها وعن تقطّع أوصالها.

سدّ إقامة الدين

كثيرة هي أنواع السدود التي يجب أن تقوم في وجه عدوان يأجوج ومأجوج في كل العصور، وكل نوع منها يقوّي الأنواع الأخرى ويساندها. والسدّ الكبير الذي يحتوي كل السدود الأخرى ويعطي كلّ واحد منها قيمته، ويمدّها بالقوة الروحية في أدائها لوظيفة مجابهة العدوان حتى النصر عليه هو «سدّ» إقامة الدين في بلاد المسلمين إقامةً فعليةً وفي العمق، وليس نفاقاً ورياءً ولا بكيفيةٍ سطحية. قال الله عزّ وجل: **﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه﴾** [سورة الشورى/13]. إنّ إقامة الدين لله تعالى ضرورةٌ قصوى، لأنها السبيل إلى بناء وحدة من جميع المسلمين، وإلى جعل هؤلاء المتوحّدين في إطارها يشكلون سدًّا منيعاً في وجه كل الطامعين والمعتدين. أما تفرّق المسلمين إلى شيع وأحزاب وتقطّعهم إلى دول منفصلة فهو دليلٌ قاطع على نفاقهم في تعاملهم مع الدين الإسلامي. وإقامة الدين ضرورية أيضاً لأنها الوسيلة الوحيدة لجعل نور الله دون سواه هو النور الذي يهدي جماعة المسلمين على طريق الحياة ويوصلها دائماً إلى الحق والخير والنصر والفلاح، قال الله سبحانه: **﴿قلْ إنّ هُدَى الله هو الهدى، وأُمِرْنا لنسلم لربّ العالمين﴾** [سورة الأنعام/71].

إن إقامة الدين الإسلامي تعني العمل بأحكامه التي شرعها الله تعالى عملاً حقيقياً مستمراً، من غير خلاف أو اضطراب في الأمور الكبرى المتعلقة بثباته واستقراره وعزته ووحدة أتباعه وصون كرامتهم واستقلالهم، وجهادهم جميعاً من أجل حماية وطنهم من دنس الاحتلال، ومن تأثير النفوذ الأجنبي فيه، بعيداً عن

الادّعاء والرياء وحبّ الظهور. إن العمل الفعلي المستمر بهذه الأحكام الأساسية ضروري لأن أعداء الدين الكثيرين يعملون بالسرّ والعلن في محاربته ومن أجل القضاء عليه. قال الله سبحانه عن هذه المحاربة: ﴿**يريدون أن يُطفئوا نورَ الله بأفواههم، ويأبى الله إلاّ أن يتمّ نوره ولو كره الكافرون**﴾ [سورة التوبة/33]. إنّ أعداء الدين يحاربونه بوسائل كثيرة، من بينها إثارة الأهـواء في نفوس المسلمين وبثّ الشكوك في عقولهم. وهذه الشكوك لا يزيلها شيءٌ مثلما تزيلها الأعمال الإيجابية الكبيرة التي ينجزها الأفراد أنفسهم، والأعمال الإيجابية الكبيرة التي ينجزها المجتمع الصغير والمجتمع الكبير في ديار الأمة الإسلامية، ولذلك فإن رسول الله ﷺ قال: «بادروا بالأعمال فتناً كقطعٍ الليل المظلم، يصبح الرجل مؤمناً ويمسي كافراً، ويمسي مؤمناً ويصبح كافراً، يبيع دينه بعَرَض من الدنيا» (رواه مسلم).

إن الذي يقبل بأن «يبيع دينه بعَرَضٍ من الدنيا» ليس مسلماً حقيقياً، لأنه هذه الصفة لا تتفق مع أي دوْرٍ يمكن أن يساهم به في الدفاع عن عزّة الإسلام وأهله، وفي حماية الوطن ضد أعداء الدين. وبناءً على ذلك فإن الأعداء قرروا بُعَيد فشل الحروب الصليبية في الإبقاء على احتلالهم لأرض الإسلام أن يتّخذوا من التبشير المسيحي وسيلةً لبثّ الوهن في أرواح المسلمين ولإبعادهم عن دينهم عن طريق إدخال الحب الزائد للدنيا إلى نفوسهم، كما قال حينذاك أوّل المبشرين واسمه ريمون لول: إنّ المسيحيين في الغرب يعرفون أنهم قد باعوا لحومهم لليهود، وهم يريدون اليوم بالتعاون مع الصهيونيين أن يحْملوا المنافقين من المسلمين على بيع لحومهم وشرف الأمة الإسلامية لعملاء اليهود من قادة الغرب لقاء متع دنيوية مفسدةٍ يُغرونهم بها. وكفى خصلة حبّ الدنيا إفساداً أنها كادت اليوم أن تعطّل فريضة الجهاد التي فرضها الله تعالى على المسلمين في كل الأزمان من أجل مناهضة مخططات المشركين ومؤامراتهم ضدّ الإسلام وأهله. قال الله عزّ وجلّ: ﴿**يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثّاقلتم إلى الأرض، أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة؟ فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلاّ قليل. إلاّ تنفروا يعذّبْكم عذاباً أليماً ويستبدلْ قوماً غيرَكم ولا تضرّوه شيئاً، والله**

على كل شيءٍ قدير﴾ [سورة التوبة/39 - 40]. كـان المسلمون الأوائـل يفهمون هـذا الدرس الذي تكرّر عشرات المرّات في القرآن الكريم عن التأثير السلبي المدمِّر لحب الدنيا على روح الجهاد، وكانوا يطبقونه على أنفسهم في حروبهم تطبيقـاً دقيقاً وصارماً. فقد جاء فيما كتبه عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، إلى عمرو بن العاص قائد الحملة ضد الرومان في أرض مصر، يستحثّه وجيشَه على الإسراع في فتحها: «وأما بعدُ، فقد عجبتُ لإبطائكم عن فتح مصر، تقاتلونهم منذ سنين، وما ذاك إلّا لما أحدثتم وأحببتم من الدنيا ما أحبَّ عدوُّكم، وإنّ الله تعالى لا ينصر قوماً إلّا بصدق نيّاتهم».

إنّ خصلة حبّ الدنيا هي النار التي أضرمها الإمبرياليون الغربيون وحلفاؤهم الصهيونيون، وجعلوا عدداً كبيراً من العملاء العرب والمسلمين يمضون وقتهم في الدوران، حولها رقصاً لأسيادهم الإمبرياليين الذين اتخذوهم من دون الله نداً وضداً فيما يخصّ الشؤون الكبرى المتصلة بالإدارة السياسية والاقتصادية لديار الإسلام. فقد أرضعوهم لبن حب الدنيا بدلاً عن حب الآخرة، فصار العملاء يطلبون العزّ بغير الذي وعد الله سبحانـه المسلمين أن يعزّهم بـه من سبل، ولا سيمـا سبيل الجهاد، ولذلك فإنّ الله تعالى سوف يذلّهم ويذل الذين يتابعونهم على هذا الطريق الرخيص. إنّ قيادات الصهيونية العالمية هي التي رسمت هذا الطريق، وإن كان يبدو في الظاهر أن الذين يقودون ركب العملاء فوقه هم القادة السياسيون لبعض دول الغرب الإمبريالية. وإنّ العملاء باختيارهم طريق التبعية يتجاهلون تحذيرات الله تعالى للمسلمين من مكر الصهونيين ضدّهم وضـدّ الدين الإسـلامي، وهي تحذيرات تكرّرت كثيراً في القرآن الكريم. قال الله عزّ وجلّ: **﴿يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردّوكم بعـد إيمانكم كـافرين، وكيف تكفرون وأنتم تُتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله، ومن يعتصمْ بالله فقد هُدي إلى صراط مستقيم﴾** [سورة آل عمران/100 - 101]. إن العملاء في عصـرنا الحـاضر قـد أنسـاهم حبُّ الدنيـا أن يعتصموا بـالله فيطيعـوا أوامره المتعلقـة بوجـوب توحّـد المسلمين ويُعدّوا القوة التي يجابهون بها الأعداء المعتدين. ولكنهم لا ينسون أن

يطيعوا أوامر قادة الدول المعادية للإسلام التي تفرض عليهم أن يتخاذلوا في هذه القضايا الجوهرية.

إن الخطورة البالغة لخصلة التبعية لـلأجانب الكفـار في الشؤون المتعلقة بالسياسة العليا للأمة الإسـلامية تعبّـر عنها الآيـات القرآنيـة الكثيرة التي تعـرّف المسلمين الحقيقيين وتُميّـزهم عن المنافقين على أسـاسٍ من الاستقلاليـة ومن التحرّر من ربقة المذلّة للكافرين. تقول آيتان من هذه الآيات الكثيرة في تعريف المسلمين الحقيقيين إنهم هم القوم الذين **﴿يحبّهم ويحبّونه، أذلّةٍ على المؤمنين أعزّةٍ على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله واسعٌ عليم﴾** [سورة المائدة/54]. إنّ اتخاذ الاستقلالية والتحرر من نفوذ الكافرين أساساً لتعريف المسلمين الحقيقيين ضروري جداً، لأن تبع الأجانب الكافرين، كما تبيّن الآية الثانية، لا يستطيعون أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم من أجل ترقية الحياة في بـلاد المسلمين، ولا يستطيعـون أن يسخّروا طاقات الأمّة وقواها في خدمة المصالـح العليا للمسلمين، وإنّما تفرض عليهم علاقةُ التبعية للأجانب أن يضعوا نُصبَ أعينهم خدمةَ المصالح العليا لأعداء الإسلام، وإنهم بهذا التـوجّه يحـاولون دائمـاً أن يظلّوا مـذعنين لقوانين أولئـك الأجانب، التي لا تحمي إلّا اللصوص، والتي تختلف عن قانون الإسلام. وهكذا فإنهم ينحرفون أكثر فأكثر عن شرع الإسلام، شرع الإيمان الذي لا نفاق فيـه، والرجولة الحقيقية التي تحتقر الرخاوة.

وهكذا فإنّ هذا الانحراف الذي يسير العملاء في خطّه المرسوم باتجاه ريح الإمبرياليين ووفق مصالحهم يجعل الحكم الشرعي الإسلامي على العملاء مماثلاً للحكم الذي نزل في القرآن الكريم على اليهود الذين دخلوا في الإسلام نفاقـاً وخداعاً في عهد النبي ﷺ، من أجل أن يخرّبوا الإسلام من الداخل، في الوقت الذي كانوا يتواطأون فيه مع طواغيت الكفر على إحداث هذا التخريب وعلى إيقاف تقدّم الإسلام. قال الله عزّ وجلّ: **﴿ألم ترَ إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أُنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلّهم ضلالاً بعيداً؟ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل اللّهُ**

وإلى الرسول رأيتَ المنافقين يصدّون عنك صدوداً. فكيف إذا أصابتهم مصيبةٌ بما قـدّمتْ أيديهم ثم جاؤوك يحلفون بـالله إنْ أردنا إلاّ إحسـاناً وتـوفيقاً؟﴾ [سورة النساء/59 - 61]. إنّ موقف عملاء العصر الحاضر العرب والمسلمين من المصلحة العليا العامة للأمة الإسلامية مماثلٌ لموقف المنافقين، الذين نزلت هذه الآيات في حقّهم في عهد الرسول ﷺ، لأن العملاء المعاصرين يعملون في حقيقة الأمر من أجل وضع حق البتّ في جوانب هامة من مصير المسلمين في أيـدي طواغيت الإمبرياليين الأجانب، ومن أجل أن لا يكون حق البتّ فيها في أيدي المسلمين أنفسهم. إنّ هذا التماثل بين منافقي اليوم ومنافقي الأمس لا يمكن أن يغيب عن عقول المسلمين المعاصرين، إذا استثنينا المسلمين الذين يريدون أن يتخذوا من الإسلام موقف التعضية، وأن يقولوا إن ما يعني المسلمين اليوم من آيات القرآن الكريم هو الآيات التي تتناول الأمور الشخصية، مثل الوضوء والغسل والطلاق، وليس الآيات التي تتناول الأمور الكبرى، مثل وحدة الأمة وعلوّ كلمتها، كلمةِ الله، وصوْن هيبتها من الانحدار إلى مهاوي السفالة.

سدّ الوحدة

إنّ مركّب التبعية للأجانب الكافرين في منطقتنا العربية والإسلامية في أيامنا يتألف من عناصر كلها شرور ومفاسد. ولكن أقطع شرٍّ من هذه الشرور المركّبة هو أن التبعية صِنْوٌ للتفرق المستحكم في أمتنا وأنها عدوٌ لوحدتنا. لقد أمرَ الله تعالى بأن يكون المسلمون إخْوةً، والأخوّة تستلزم وحدة البلاد الإسلامية وحدةً حقيقيةً ثابتةً، وأن يعيش المسلمون كلّهم في تواصل وتضامن كأنهم أُسرةٌ واحدة كبيرة. قال الله سبحانه: **﴿إنما المؤمنون إخوة﴾** [سورة الحجرات/10]. ولقد خلق الله تعالى الأمة العربية أمةً واحدةً أيضاً من قبل أن تجيء بعثةُ محمد ﷺ بآلاف السنين، ولم يخلقها عشرين أمةً متقاطعـة متناحـرةً. من الواضـح أنّ هدفـاً أساسيـاً كبيراً من الأهداف التي جاء الإسلام من أجل تحقيقها هو تـوحيد المسلمين في حيـاتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية. ومن الواضح أيضاً أن الله تعالى عندما أوجد العرب منذ البداية جعل لهم لساناً واحداً وأصْلاً إثنيًّا واحداً لكي يظلّوا أمةً

واحدة على الدوام. ولكن الإمبرياليين يصرّون منذ نهاية القرن الماضي على تجزئة الأمة وفصل أقطارها بعضها عن بعض. وقد استمرّ الصراع منذ ذلك الوقت، وظلّ الإمبرياليون يحيكون المؤامرات ويدسّون الدسائس ويحرّكون الجيوش من أجل منع العرب من تحقيق وحدتهم، ومن أجل منع المسلمين المعاصرين من تنفيذ أمْر الله الذي فرض عليهم أن يعيشوا حياة الأخوّة.

إنّ الوحدة هي إرادة أجيال العرب والمسلمين المعاصرين، ولكن إرادة الإمبرياليين وأتْباعهم التي يحاولون فرضها على أمة العرب وعلى المسلمين، هي أن يظلّوا في حالٍ من التشرذم والتجزئة السياسية والاقتصادية. ونتيجة التعارض بين الإرادتين هي الصراع بشأن الوحدة الذي تميّز به تاريخ منطقتنا العربية والإسلامية طيلة القرن الحالي، ولكنه صراع لم يصلْ بنا إلى هدفنا حتى الآن، لأن الطرف الإمبريالي يعتمد على القوة من أجل منعنا من بلوغه. فلو أن الحاكم كان عالماً تحكمه شريعة الأمم المتحدة لكان الحل المنطقي السلمي لهذا النزاع مع الإمبرياليين هو عرضه على هذه الهيئة الدولية لكي تبتَّ فيه، ولكانت طريقة حل النزاع سلماً هي إجراء استفتاء عامٍ في بلاد العالم العربي من المحيط إلى الخليج على خيار إقامة الوحدة العربية الشاملة. وهذا اقتراح لن تجرؤَ مجالس هيئة الأمم المتحدة على النظر فيه أو الأخذ به، لأن الإمبرياليين يعرفون أن نتيجة الاستفتاء العام ستكون الموافقةَ الشعبية على الوحدة العربية بنسبة تسعين في المئة.

ولو أن العرب والمسلمين رجعوا إلى قرآنهم لكي يعرفوا منه الحلَّ الأمثل لهذه المشكلة لوجدوا أن الحلّ الذي يأمرهم به الله هو أن يحموا عملية بناء «سد الوحدة» من عدوان الإمبرياليين بالوحدة، كما فعل ذو القرنين عندما حمى عملية بنائه لهيكل السد ضدّ هجمات يأجوج ومأجوج بقوّة جيشه الموحَّد، ولوجدوا أيضاً في القرآن الكريم أنّ كل مواجهة من هذا النوع تستلزم أولاً إعداد القوة العسكرية والقوة من كل نوع آخر. هذا هو الحلّ الأمثل للمشكلة، وأما تسويف المسوّفين ووساطات المعتدلين وصداقات «أصدقاء الإمبرياليين من العرب والمسلمين»، فإنها لن تأتينا بالحل المطلوب لمشكلة بناء الوحدة العربية والإسلامية، لأن بناءَها

هـو عملٌ ضـدّ مصالـح الإمبريـاليين الابتزازيـة بالـدرجة الأولى، ولـذلـك فـإن الإمبرياليين لن يسمحوا لأصدقائهم بأن يقوموا بأي عمل مخلص بصـددها. إنّ التسويف والمماطلة في إشادة صرح الوحدة إثمٌ عامٌ يرتكبه جميع العرب وجميع المسلمين، لأن أوضاع التجزئة لا يمكن أن تستقيم مع تعاليم القرآن الكريم، ولا مع النظام السياسي والاقتصادي والمعنوي الذي أراده الله تعالى لنا وبيّن لنا خطوطه العامة ضمنَ تلك التعاليم. قال الله عزَّ وجلّ: ﴿**إنّ هذه أمّتُكم أمّةً واحـدة وأنا ربكم فاعبدونِ**﴾ [سورة الأنبياء/92]، ولم يقلْ سبحانه: تقطّعوا أمركم بينكم وكونوا إحدى وعشرين دولة عربية وخمسين دولة إسلامية.

إننا إذا أردنا أن نطيع حكم الله في شأن الوحدة العربية والإسلامية يتوجّب علينا أولاً أن نستحضر كل آيات القرآن الكريم التي تتناول هذا الشأن بالذات، وكذلك الآيات التي تحتوي هذا الشأن مع شؤون أخرى في حكم واحـد، وأن ندرسها دراسة معمّقة. إن تلك الآيات تبيّن لنا أنّ الأعمال الكبيرة الهادفة إلى بناء الوحدة العربية والإسلامية هي أحبُّ الأعمال السياسيـة والثقافيـة إلى الله تعالى وأشرفُها؛ فقد أمر الله سبحانه بإقامة الوحدة في عهد الإسلام الأول وفي كل عهد وزمان؛ لأن العمل الجمعي من أجل إعلاء كلمة الله في الأرض لا يمكن أن يُكتَب له النجاح إلاّ بهذه الوحدة، والغاية من إعلاء كلمة الله في الأرض هي صنع الخير لجميع المسلين أولاً ولكل الإنسانية ثانياً. إنّ هذه العلاقة السببية بين بناء صرح الوحدة وبين تحقيق الخير العام للمسلمين وللإنسانية واضحةٌ في قول الله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أُخرجتْ للناس تأمرون بالمعروف وتنهوْن عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾ [سورة آل عمران/110]، لأن صفة الخيرية في هذه الآية ملازمة لكينونة الأمة، أي لالتحام أجزائها في دولة واحدة، ولا تتفق مع تفرّق الأمة في خمسين دولة على هوى أعداء الله وأعداء الأمة. ولا يكون تشكيل الأمة الواحدة من الأجزاء حقيقياً إلاّ إذا أصبحت للأمة قيادة واحدة وجيش واحد ونظام تربوي وثقافي واحد وقوّة موحّدة واقتصاد موحّد. إنّ زمن فعل الكينونة الذي تلازمه الخيرية في هذه الآية يشمل الحاضر والمستقبل، إنه يشمل كل زمن يأتي بعد أن أخرجتْ يدُ الله هذه الأمة للإنسانية، وهكذا فإن الآية تقول للمسلمين إنهم سوف يكـونون خيـر الأمم في

مجال تقديم الخير للبشرية بشرط أن يحافظوا على كيان الأمة الموحَّد، وبشرط أن يكون نظام أمتهم قائماً على قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الشرط الثاني له مدلول أعمَّ وأشمل من المعنى الظاهر في العبارة، لأن مدلول هذا الشرط هو العمل الإيجابي الهادف إلى ترقية الحياة البشرية عموماً، بما في ذلك الأقوال الإيجابية والكتابات الإيجابية؛ ومعلومٌ أن الأمة لا تستطيع أن ترقّي حياة غيرها من الأمم إلّا بعد أن ترقي حياتها هي، وهي لا تستطيع أن ترقّي حياتها قبل أن تحقق كيانها الأصيل ببناء وحدتها بناءً قوياً، التزاماً منها بعهد المسلمين مع الله تعالى.

محاربة الإمبرياليين للوحدة

إن قادة الدول الإمبريالية الطامعة يحاربون الوحدة العربية والوحدة الإسلامية منذ أكثر من قرن من الزمان، ويناصبون أنصارهما العداء لأسباب كثيرة، يأتي في مقدّمتها أن إقامة العرب والمسلمين للكيان الموحَّد القوي سوف يضع حدًّا لسيطرة الدول الإمبريالية على كل ما يهمّهم إبقاؤه تحت سيطرتهم في البلاد العربية والإسلامية، بما في ذلك العقول والثقافة والقواعد الاستراتيجية والثروات الطبيعية المهمة والأموال. إنّ أذرع أخطبوط السيطرة الإمبريالية كثيرةُ العدد، ولا يتسع المجال هنا لبيان تفاصيل عملها. ولكن الدوافع العامة للتسلط الإمبريالي يمكن أن تتضح من بيان تفصيل شكلٍ واحدٍ من أشكاله، وهو التسلط في مجال التبادل التجاري، الذي هو جزء صغير من التسلط الاقتصادي. إن التبادل التجاري بين دول العالم في الوقت الحاضر يقوم في غالبيته على مبدأ استئثار الأقوى تسليحاً بالقسم الأكبر من فوائد عملية التبادل التجاري، فالقويّ يصرّ على إعطاء سعر منخفض للمواد التي يشتريها من الأضعف، وعلى أخذ سعر مرتفع للمواد التي يبيعها إلى الأضعف. وليس هذا فحسب، وإنما يتحكّم الأقْوى بجوانب أخرى كثيرة من عملية التبادل التجاري بينه وبين الأضعف، بطرقٍ يهدف فيها إلى أن يزداد هو قوّةً وثراءً على حساب الأضعف، وإلى أن يزداد الأضعفُ ضعفاً وفقراً، مثل الجوانب المتعلقة بأنواع المواد، ودرجات الجودة التي تتميز بها، ووجوه

الاستعمال التي يمكن أن توضع فيها. لقد وصل التحكّم في الآونة الأخيرة، مثلاً، إلى حدّ فرض الدولة القوية حظراً على كل دول العالم التي تنتج قطع غيار لآلات مصانع السلع المدنية، مثل آلات مصانع الإسمنت، يمنع تلك الدول من بيع قطع غيار ذات قياسات معيّنة إلى دول الشرق الأوسط العربية والإسلامية، وقد جاء هذا علاوةً على حظرهم بيع الأسلحة لدولنا، ليس من الدول الإمبريالية فقط، وإنما من كافة الدول المنتجة للأسلحة.

إن محاربة الإمبرياليين لكل عملٍ وحدوي عربي أو إسلامي قد بلغتْ درجةً من الحقد والكيد لا يمكن تصوّر مثلها أبداً، مبعثه أنّ الإمبرياليين أدركوا أن قيام الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية سوف يلغي جميع المكاسب المادية والمعنوية الابتزازية الضخمة، التي يجنونها من فرض سيطرتهم على العرب والمسلمين، حتى وإنْ كانت تلك الوحدة جزئية. وهكذا فإن الإمبريالية الأمريكية ومعها حليفاتها اختارت أنْ تدفع ثمناً مالياً باهظاً جدا، وأن تستمر بهذا الإنفاق الضخم منذ خمسين سنة حتى الآن، من أجل أن تنشىء «مربضاً واسعاً للمدفعية المضادة للوحدة» في قلب العالم العربي، لكي تطلق منه القذائف التي تهدم كل جزءٍ من سدّ الوحدة العربية فورَ شروع العرب ببنائه. ذلك المربض المدفعي الأمريكي الواسع هو أرض فلسطين والجولان وجنوب لبنان. أما الثمن الباهظ الذي أنفقته أمريكا وحلفاؤها، وسوف تستمر في إنفاق مثله من المبالغ الضخمة إلى ما شاء الله، فإن العالم يسمع عنه في كل يوم تفاصيل جديدة تثير أشدّ الغضب في النفوس غير المريضة التي تفهم الأمور الخطيرة، وتدرك مراميها البعيدة والقريبة. لقد قرأ الناس وسمعوا، على سبيل المثال، أقوالاً وقحة صرّح بها رئيس دولة «مربض المدفعية» هرتزوك لمجلة إسبانية في الأسبوع الأخير من شهر مارس من عام 1992، تأويلها أنه يفتخر بأن جيش إسرائيل كله هو جيش مرتزق تستأجره الولايات المتحدة الأمريكية. فقد قال إنّ قيمة المساعدات العسكرية الأمريكية لإسرائيل البالغة مليارين ونصف المليار من الدولارات لكل عام هي استثمار أمريكي مربح لأمريكا، لأن الحكومة الأمريكية لو لم يكن لها هذا الجيش المرتزق لاحتاجت إلى عدد مماثل من الجنود الأمريكيين يقيمون على أراضي منطقة الشرق الأوسط وعلى

مياهها، ولتحملت نفقاتٍ لهذه الإقامة تزيد ثلاث مرات على ما تدفعه للإسرائيليين من مساعدات عسكرية.

ينبغي علينا أن نستقصي بعض المعاني العميقة لهذا التصريح الوقح، المتصلة بالحقد الدفين منذ آلاف السنين، الذي يوجّهه الصليبيون الجدد ضدّنا بطريقة جديدة في هذه الفترة التاريخية، والمعاني المتصلة أيضاً بهول الهلاك الشديد المدبَّر لنا من قِبل القوى الإمبريالية. المعنى الخطير الأول يتعلق بمكان تركز الجيش المرتزق. لقد شهد التاريخ الإنساني حالات كثيرة من استئجار الدول الغنيّة جنوداً من المرتزقة، ولكن أولئك المرتزقة كانوا يتركّزون في الدولة الغنية التي استأجرتْهم، لكي يدافعوا عنها، أو ينطلقو منها بقيادةٍ من عسكرييها لمهاجمة دولٍ أخرى. وأما في حالة الجيش الإسرائيلي فإنه جيشٌ استأجرته أمريكا ولم تقنع بأقل من اغتصاب أرضٍ عربيةٍ واسعة وتشريد شعبها، لكي يقيم الجيش المرتزق فوقها إقامةً دائمة، ولكي يتخذ فيها شكل دولة تبدو مستقلة، ولكنها في الحقيقة ولاية أمريكية قائمة على أرض مغتصبة في بلادنا، وهذه الإقامة الدائمة تعني اضطرار أمريكا وإسرائيل إلى أن تتّبعا سياسة دائمة قائمة على توجيه التهديد للأمة العربية كلها وللأمة الإسلامية، وفي هذا السياق ذاته كان الإرهابي إسحاق شامير قد صرّح قبل بضع سنوات بأن إسرائيل هي عبارة عن حاملة طائرات كبيرة تستعملها الولايات المتحدة، وهو تصريح يحمل معنىً مماثلاً لمعنى تصريح هرتزوك، ولكنه لا يعبّر إلا عن جزء من الحالة الكارثية التي تريدها أمريكا للعرب وللمسلمين، لأن حاملة الطائرات ترسو على جزء من البحر، وأما الجيش الأمريكي المرتزق الذي يحمل شعار «إسرائيل» زوراً وكذباً فإنه يحتل الأراضي العربية، ويتوسع في احتلاله لها، ويفرّغها من أصحابها العرب تدريجياً.

والمعنى الخطير الثاني الذي ينطوي عليه تصريح هرتزوك المذكور يتعلق بحجم الإنفاق الضخم الذي تنفقه أمريكا على «دولة الجيش المرتزق» أو «مربض المدفعية الواسع». إنّ مبلغ المليارين ونصف المليار من الدولارات في كل سنة هو مبلغ هائل في ضخامته، فلا يتصوّر الإنسان مدى فظاعة إقدام حكومة من البشر

على إهداره من أموال شعبها، إلاّ إذا كانت حقيقة الأمر هي أنها تبتزه من شعب آخر مصاب بالغفلة وأنّ دوْرها في العملية هو دوْر الوسيط، ولكن المصيبة أكبر من ذلك بكثير. فهرتزوك يحدّد مبلغ المليارين ونصف المليار من الدولارات بأنه حصة إسرائيل من المساعدات العسكرية السنوية، والدنيا كلها تعرف أن هناك مساعدات اقتصادية سنوية لإسرائيل أكبر في حجمها من المساعدات العسكرية المذكورة، وأن هناك أيضاً مساعدات من أنواع أخرى، مثل المساعدات التي تخصصها الحكومة الأمريكية لإسرائيل، من أجل تسديد نفقات نقل المهاجرين اليهود من شتّى أنحاء العالم وبناء المستوطنات لهم على أرضنا المحتلة، وتعرف الدنيا أيضاً أنّ هناك مساعدات أخرى تبقى مستورة، وأن الحكومة الأمريكية تخفّض أرقام مبالغ مساعداتها لإسرائيل التي تعلن عنها، وذلك بقصد تخفيض شدّة الصدمة، التي يتلقى بها الشعب الأمريكي والشعوب الأخرى المعنيّة أنباء هذه المساعدات المشينة، وعلينا أن نتذكر أن هذا الضخّ الشديد للأموال من أمريكا ومن حليفاتها ظلّ مستمراً من غير توقف منذ حوالي خمسين سنة حتى الآن.

عند هذا الحدّ، يجب علينا أن نعطي المعنى الحقيقي الذي تدلّ عليه سعة مساحة القاعدة العسكرية التي أنشأتها أمريكا فوق أرضنا العربية المحتلة، والتي سميتُها «مربض المدفعية الواسع»، ويدلّ عليه أيضاً حجم الإنفاق الهائل الذي يفوق الخيال، والذي يتحمل جزءاً منه بشكل صريح شعب أمريكا على الدوام، وشعوب بعض حليفاتها الأوروبيات وغير الأوروبيات في بعض الأحيان، وتتحمل جزءاً كبيراً منه شعوب بعض الدول العربية بشكل غير صريح وغير مباشر. إنّ الفكرة الشائعة بين الناس في مختلف بلاد العالم، هي أن حاجة الولايات المتحدة وحليفاتها إلى حماية مصالحهم الابتزازية الاستغلالية في أقطار الشرق الأوسط، وعلى الأخص مصالحهم البترولية، هي التي تدفعهم إلى تقديم كل هذا الدعم لإسرائيل، لأنهم يرون أن وظيفتها هي حراسة هذه المصالح الاحتكارية الضخمة. ويرى الناس أن هذا الهدف الإمبريالي هو الذي يملي على الدول الإمبريالية الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية اقتراف واحدة من أكبر المظالم الدولية في التاريخ، وهي التزامهم الثابت والمستمر بالمحافظة على التفوق

العسكري لإسرائيل على الدول العربية مجتمعة. وهذا الالتزام ليس سراً، لأن المسؤولين الأمريكيين يعلنونه على الملأ في كثير من المناسبات. ويشهد العالم على تمسّك أجهزة الحكم في أمريكا بتنفيذ هذه السياسية بحقدٍ ولؤم وشراسة ضدّ العرب والمسلمين، فينفّذون البرامج الضخمة لتوريد الأسلحة المتطوّرة من كل الأنواع إلى إسرائيل، ولإقامة مصانع في الأراضي العربية المحتلة لصناعة أنواع جديدة من الأسلحة، بأموالٍ مبتزة من دول العالم المختلفة.

ولكن هدف حماية إمدادات النفط وشرائه بأسعار ابتزازية ليس هو في الحقيقة الهدف الرئيس من إقامة «دولة مربض المدفعية»، إذْ إنّ العرب والإيرانيين راغبون كلهم في بيع نفطهم للدول الغربية. وإذا كانت الدعاية الإمبريالية الغربية تعلن أحياناً عن هذا الهدف الأول من إنشاء دولة إسرائيل المسخ، فإنهم إنما يفعلون ذلك من أجل التغطية على هدفينْ آخرين، كلّ واحد منهما أشدّ خطراً منه بعشرات المرّات، وهما الهدفان اللذان أحدثا في قادة الدول الإمبريالية هستيريا الحرص على إنشائها، وعلى ممارسة الطغيان والبغي على العرب والمسلمين مختفين وراءَها، وعلى إمدادها بكمياتٍ هائلة من وسائل العدوان التي لا يمكنها استيعابها، والتي لن تنقذها عندما تحين ساعة الانتقام العربي والإسلامي المقدّس. ونظراً لوجود ثلاثة أهداف كبيرة خبيثة وراء إقامة «مربض المدفعية الكبير» فإنّ هذا التصنيف للأهداف يستتبع منطقياً توفير ثلاثة أنواع من قذائف التدمير التي تُطلق من المربض، نوع منها لكل هدف من الأهداف الثلاثة. فالهدف الثاني هو هدف استبعاد الوحدة العربية والوحدة الإسلامية، وخنق التفكير فيهما وكبْت العمل من أجلهما. وقد أعدّ الإمبرياليون «قذائف تدمير» خاصة لضرب هدف «سدّ» الوحدة من مربض مدفعيتهم، أعدّوها إعداداً محكماً ورهيباً. والردّ العربي على هذه «القذائف» وعلى مدافعها لا يكون إلّا بالوحدة ذاتها. وأما تأخير إقامة الوحدة العربية والوحدة الإسلامية فإنه يعطي المبرِّر لهرتزوك ولأمثاله من قادة الصهيونيين للمباهاة عند أسيادهم الإمبرياليين بأن جيش المرتزقة الصهيوني قد نجح في إنجاز الهدف الثاني من إقامة إسرائيل، كما يعطيهم سنداً في مطالبتهم بمزيدٍ من أموال المعونات التي تبتزها لهم الحكومة الأمريكية من الشعب الأمريكي

ومن شعوب أخرى كثيرة في العالم. وأما استمرار وصول إمدادات النفط فإنه لا يقيم الدليل على نجاح جيش المرتزقة الإسرائيلي في أداء المهمات التي استؤجر من أجلها.

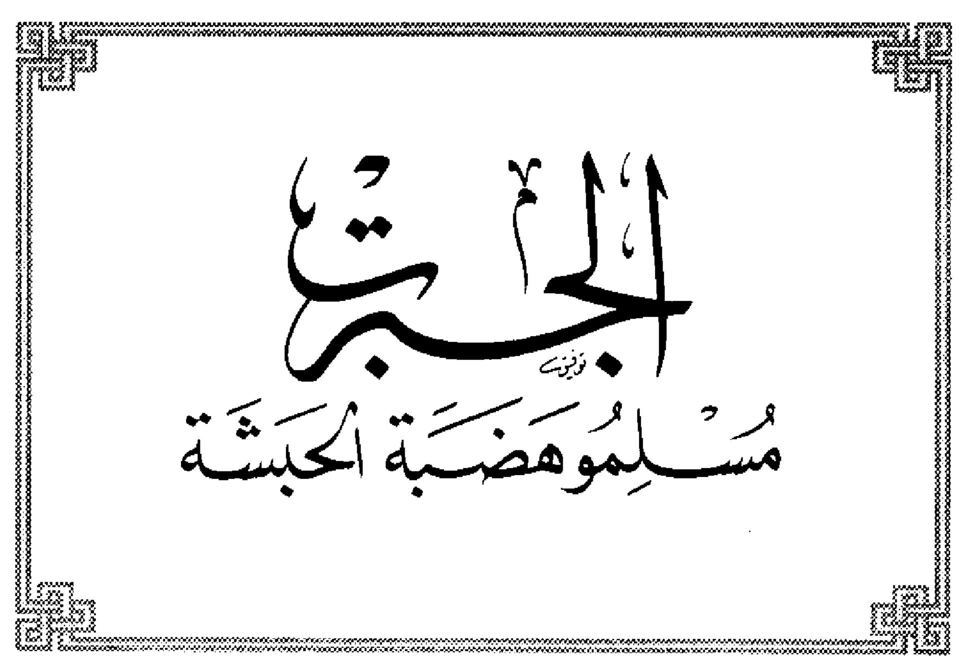
والهدف الثالث للإمبرياليين من إقامة «مربض المدفعية» في أرضنا المحتلة هو هدف استراتيجي سوف يكون أشدّ خطراً وبلاءً علينا إذا أعطيناهم الوقت الذي يلزمهم لتحقيقه، وهو هدف إبادة الأمة العربية وإنهاء الإسلام، وهذا الهدف الثالث يخفيه أصحابه وراء هدفهم الأول وهدفهم الثاني، مثلما يغطّون الهدف الثاني جزئياً بالهدف الأول. وهناك مؤشّرات كثيرة على وجود هذا الهدف الثالث في ملفّات خططهم العدوانية ضدّ العالم العربي والعالم الإسلامي، من بينها استخدامهم للجيش الإسرائيلي بالذات، على الرغم من أنه استخدام ظاهري، لحماية آليات أهدافهم الإمبريالية ولتشغيل هذه الآليات باتجاه فرض الهيمنة الإمبريالية على العرب والمسلمين، أولاً لأن هذا الجيش المرتزق الذي يستخدمونه هو من صنْع أيديهم وحدهم، صنعوه بقصد اتخاذه عصاً يلوّحون بها كلما أرادوا التهديد، وثانياً لأنه ينتمي إلى جماعة دينية كتب الله تعالى عليها الذلّة والمسكنة إلى يوم القيامة، وهذا الانتماء يجعل اختيارهم له أدعى إلى إلحاق الأذى الشديد بمعنويات العرب والمسلمين، قال الله تعالى: **﴿ضُربتْ عليهم الذلّةُ أينما ثقفوا إلاّ بحبل من الله وحبلٍ من الناس وباؤوا بغضبٍ من الله وضُربتْ عليهم المسكنة﴾** [سورة آل عمران/112]. وحقيقة الأمر فيما يتعلّق بفرض الهيمنة الإمبريالية على العرب والمسلمين هي أن حُماة إسرائيل الإمبرياليين هم الذين يقومون بمعظم الأعمال التي يتطلبها فرض الهيمنة، وليس الجيش الإسرائيلي ذاته. ثم إن مئات الملايين من الدولارات التي تخصّصها الحكومة الأمريكية في كل سنة لمساعدة الصهيونية العالمية على تنفيذ مشروع الاستيطان بالذات هي مساعدة لئيمة لها معنىً خطيرٌ جداً، وهو أن هذه الأعداد الإضافية من الجنود الصهيونيين المرتزقة الذين تجلبهم من أنحاء العالم المختلفة إلى أرضنا المحتلة هم جنود لأمريكا ذاتها، وأنّ لدى أمريكا أهدافاً أكثر وأشمل من الأهداف التي نفّذتْها حتى الآن في منطقتنا، فما هي هذه الأهداف التي تحرص أمريكا كل هذا الحرص على جلبهم من أجل تنفيذها؟

«سدود» داخل النفوس

نوعٌ آخر من السدود اللازمة لصدّ عدوان المعتدين على الأمة العربية وعلى الإسلام هو سدّ القوة الروحية الذاتية في داخل نفوس الأفراد العرب والمسلمين. إنّ التهديد الإمبريالي الحالي لجميع بلاد العروبة والإسلام كبير جداً، وسدّ وحدة العرب والمسلمين كفيلٌ بأن يدرأ كل هذه الأخطار عن حدود منطقتنا، وبأن يحفظ الأمة من الفناء، وبأن يحفظ حضارتها من الانهيار. إنّ هذا العدوان كامنٌ في فطرة كل إنسان وفي فطرة كل حيوان منذ بدء الخليقة، مع تفاوتٍ في درجاته، وحتى كل خليّةٍ حيّةٍ إنسانيةٍ أو حيوانيةٍ يجري في داخلها صراعٌ مستمرٌ بين بعض عناصرها والبعض الآخر. ولذلك فإنّ العدوان لا يمكن أن توقفه دعاياتُ الإمبرياليين الكاذبة ولا مؤامراتُهم، وإنما يمكننا أن نردّه عن حدودنا بقوّة أمتنا المتمثلة في قوّة «سدودها الدفاعية» وبعزيمة نفوس أفرادها وبقوّة أرواحهم.

وينبغي أن يكون الدافع الأول إلى الاهتمام ببناء سدود القوة في الأمة وفي الأفراد، الاعتقاد الراسخ بأن المعركة الفاصلة التي سوف تنهي عدوان الإمبرياليين الراهن على فلسطين وعلى ما حوْلها قادمةٌ لا محالة، لأنها قَدَرٌ من الله تعالى. وسوف يكون لهذا الاعتقاد الراسخ تأثيره الكبير باتجاه مضاعفة العمل ومضاعفة التصميم على إحراز النصر المبين، لأن رسوخ هذا الاعتقاد سوف يقوّي اتصال الأمة مع الله تعالى، فتتضاعف طاقات قوّتها الروحية الدافعة نحو العمل والجهاد، كما بيّن الله تعالى في معرض التنديد بمواقف المنافقين والعملاء والذين في قلوبهم مرض من بين المسلمين في كلّ العصور، الذين «يسارعون» في الكفار ﴿**يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة، فعسى اللّهُ أن يأتي بالفتح أوْ أمرٍ من عنده فيصبحوا على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين**﴾ [سورة المائدة/52]. إنّ ما بقي من أصل بعض أسفار التوراة والإنجيل، من بعد التزوير والتحريف الذي أعملته أيدي الصهيونيين فيهما، يشير إلى هذه المعركة الفاصلة الموعودة ويسميها «الملحمة الكبرى». إن «سفر الرؤيا»، على سبيل المثال، يصف الهلع والخوف الذي سوف يتملك جموع قوى العدوان الغربية التي ستحتشد لمحاربتنا فوق أرضنا في بلاد الشام، ويصف

هزيمتهم في نهاية المعركة، فيقول: «وملوك الأرض والعظماء والأغنياء والأمراء والأقوياء وكلُّ عبدٍ وكلُّ حرٍّ أخفوا أنفسهم في المغاور وبين صخور الجبال، وهم يقولون للجبال والصخور: أسقطي علينا وأخفينا من وجه الجالس على العرش ومن غَضَب الحَمَل. إنّ يوم الغضب العظيم قد جاء، ومَنْ يَقْوَى على الوقوف أمامه؟» (الرؤيا: 17/6). إن الله وحده هو الذي يعلم طولَ المدة التي تفصلنا عن ذلك اليوم المجيد، ولكنّ منطق الحياة البشرية كلّها يقول إن الله تعالى سوف يأمر بطلوعِ فجر يوم هذا الانتصار الكبير لأمة الإسلام، إن شاء الله، عندما تبني أمتنا قريباً سدود قوّتها، وعندما يصبح سدّ القوة الروحية في داخل نفس الإنسان العربي ونفس الإنسان المسلم أرسخَ من الجبال، أيْ عندما يتحول العربي والمسلم من «الحمل» الذي ارتسمت صورته في أذهان المعتدين الإمبرياليين، إلى ليْثٍ يأبى إلّا أن يمزّق مَنْ يقترب من عرينه من أصحاب النوايا العدوانية. وعندما يأذن الله تعالى بحلول ذلك اليوم المجيد، فلن تنفع المعتدين الإمبرياليين أجهزة مخابراتهم وتجسّسهم، ولن ينفعهم العملاء العرب والمسلمون الذين أوْكلوا إليهم في الفترة السابقة أمْرَ تثبيطِ عزائم المسلمين وتوهين قواهم وتحويلهم إلى متسكعين ولاهين ومتسوّلين.



الدكتور أمين توفيق الطيبي
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

التسمية ومدلولاتها:

جاء في كتاب (الإلمام) للمقريزي أن دولة أوفات في الجنوب الشرقي من الحبشة أسسها قوم من قريش «نزلوا أرض جبرة التي تعرف اليوم (القرن الخامس عشر) بجبرت، وهي من أراضي الزيلع»[1].

وفي موضع آخر من الكتاب، يذكر المقريزي أن بلاد الزيلع تنقسم إلى سبع ممالك، وهي أوفات ودوارو وأربيني وهدية وشرخا وبالي وداره» ويقال لها الجبرت»[2].

---

(1) المقريزي، أحمد بن علي: كتاب الإلمام بأخبار من بأرض الحبش من ملوك الإسلام، القاهرة 1895 م/ص 10.

(2) المصدر السابق ص 9-10.

إن أول ما يتبادر إلى الأذهان عند ذكر جبرت اسم مؤرخ من أعظم مؤرخي العرب في العصر الحديث، وهو عبد الرحمن الجبرتي (1241 هـ/1826 م) صاحب (عجائب الآثار في التراجم والأخبار) الذي يغطي تاريخ جبرت في الفترة الزمنية 1688-1821 م.

والمؤرخ الجبرتي من ذرية أسرة كانت قد قدمت إلى مصر من بلاد الجبرت، وشغل علماؤها عدداً من المناصب، من بينها مشيخة رواق الجبرت بالجامع الأزهر، يقول الجبرتي: إن أهل الجبرت متدينون غاية التدين، وعندهم نزعة إلى الزهد، وكان كثيرون منهم يقصدون الحجاز مشياً على الأقدام لأداء فريضة الحج أو للمجاورة، وكان للجبرت ثلاثة أروقة:

اثنان في مسجد المدينة والحرم الشريف بمكة، ورواق ثالث في الجامع الأزهر بالقاهرة[3].

يعرف المسلمون القاطنون اليوم في هضبة الحبشة ومرتفعات أريتريا بالجبرت، وقد توسع مدلول التسمية فأصبحت تعني كافة المسلمين المقيمين في «الإمبراطورية الأثيوبية» بعد اتساع رقعتها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لتشمل أقاليم معظم سكانها من المسلمين، بل إن النصارى في الحبشة يستعملون الكلمة أحياناً للإشارة إلى مسلمي الجزيرة العربية، فهي بذلك مرادفة لكلمة «مسلم» الذي يطلق عليه في اللغة الأمحرية «إسلام» أو «نجادى» أي تاجر.

والكلمة «جبرت» مشتقة أصلاً من الأمحرية «أجبرت» بمعنى «عباد الله»[4].

---

(3) دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة، بالإنجليزية) ليدن ـ لندن 1965 م، المجلد الثاني / ص 355.

(4)

إسلام الجبرت:

ينتسب بعض الجبرت إلى المهاجرين المسلمين الأوائل الذين أشار عليهم الرسول ﷺ بالهجرة إلى الحبشة في السنة الثانية للدعوة (615 م) وتنتسب إحدى الأسر الرئيسة من الجبرت إلى عثمان بن عفان وزوجه رقية ابنة الرسول ﷺ، وكانا في جملة من هاجر من مكة إلى الحبشة في الهجرة الأولى فراراً من أذى مشركي قريش، فأنجبا ولداً بقي مع أمه في الحبشة.

ولعل اعتناق الإسلام من قبل الجماعات الإسلامية في هضبة الحبشة يعود إلى صدر الإسلام أيام ازدهار إمارة بني مخزوم العربية بمقاطعة شوا بجنوب هضبة الحبشة (896-1285 م)، ونشاط التجار العرب الذين استقروا في البلاد. فقد كان تجار المسلمين يرافقون القوافل المتجهة من الساحل إلى الهضبة، ويستقرون في القرى والمدن التي تمر بها هذه القوافل، وكان هؤلاء التجار يقومون كذلك بالدعوة إلى الإسلام مما أدى إلى قيام أولى الجماعات الإسلامية في الحبشة.

إلا أن أكثريتهم اعتنقت الإسلام بفضل الإمارات الإسلامية التي قامت في جنوب شرقي الحبشة كأوفات وعدل، ونتيجة لفتوح الإمام أحمد بن إبراهيم الغازي في الحبشة في النصف الأول من القرن السادس عشر[5].

النجاشي الصحابي:

يرجع بعض الجبرت إسلام آبائهم إلى أحمد النجاشي الذي ما زال قبره في مقاطعة تجراي مقاماً يحجون إليه.

يقول أحد الباحثين المحدثين أنه ليس أدل على ما تتميز به العلاقة بين الجماعات المسيحية والمسلمة في تاريخ الحبشة من قربٍ وعداء في آن واحد من قصة النجاشي الذي أبدى مودة وعطفاً تجاه أصحاب الرسول الذين هاجروا

---

(5) المصدر السابق ص 114.

إلى الحبشة، ويجل المسلمون في الحبشة ذكراه، ويدعونه أحمد نجش، ويقولون إنه سافر إلى مكة واعتنق الإسلام.

ولدى عودته إلى الحبشة قتله النصارى، ويعزون ذلك إلى غدر زوجه النصرانية مريم، ويوجد قبره في مسجد فوق ربوة بقرية نجش قرب مدينة وكرو بمقاطعة تجراي، ويزور ضريحه المسلمون بشمال الحبشة ويحجون ـ متبركين ـ إلى مقامه سنوياً، وعند أسفل الربوة ذاتها توجد كنيسة مكرسة لمريم التي يشير إليها المسلمون باسم «مريم الغادرة» ويضيف هذا الباحث أنه «مع أن المسجد والكنيسة قريبان أحدهما من الآخر، فإن أياً منهما لا يرى من المكان الآخر، ويعدّ ذلك رمزاً يمثل العلاقة بين المسلم والمسيحي في شمال الحبشة».

يذكر الفقيه يوسف بن عابد الإدريسي ابنه الأكبر عابداً، ويقول إنه توجه بعد الحج إلى اليمن ثم إلى الحبشة وإلى بلاد السودان للتجارة «وزار في هذه الجهات من الأولياء والعلماء، منهم النجاشي الصحابي». وكان الفقيه يوسف بن عابد قبل رحيله من المغرب الأقصى إلى المشرق سنة 990 هـ/1582 م قد زار في وادي درعة بجنوب المغرب قبور عدد من الأولياء والصلحاء من بينها «قبر يسمى صاحبه أبا إسحاق الحبشي، ويقول: إنه صحابي، زرته وجلست عند قبره»[7].

وتحت مادة «كعبر» يذكر الحميري أنها دار مملكة الحبشة «وسمة ملكهم النجاشي، وفيها الذي كان آمن برسول الله ﷺ»[8].

ومما يذكر في هذا الصدد أن شيخاً اسمه آدم الكناني قدم من المغرب إلى

---

(7) يوسف بن عابد الإدريسي: ملتقط الرحلة من المغرب إلى حضرموت، تحقيق وتعليق أمين الطيبي، الدار البيضاء 88 م، ص 135، 66/ الفقيه يوسف بن عابد الإدريسي الحسني نشأ في المغرب الأقصى ثم غادر موطنه عام 1582 إلى المشرق، وانتهى به المطاف في حضرموت حيث اشتغل بالتدريس وتزوج واستقر، وفي أواخر عام 1627 أملى في بلدة مديمة بحضرموت سيرته الذاتية (ملتقط الرحلة).

(8) الحميري/ محمد بن عبد المنعم: كتاب الروض المعطار، بيروت 1975 م، ص 499.

الحبشة حيث قام بالدعوة إلى الإسلام، ويوجد ضريحه في بلدة (عبي عدي) بمقاطعة تجراي، ويزور الجبرت مقامه.

أوضاع الجبرت:

يعيش الجبرت في قرى وجماعات صغيرة في مرتفعات الحبشة، وعلاقاتهم ودية مع النصارى من حولهم، إذ يتكلمون لغة واحدة وتربطهم مصالح مشتركة، وينتمي معظم الجبرت في شمال هضبة الحبشة إلى نفس المجموعة العرقية نفسها التي ينتمي إليها الأكثرية المسيحية، وهم يتكلمون التجريدية أو الأمحرية/ الأمحريدية، وثقافتهم كثقافة جيرانهم النصارى، ولا يختلفون عنهم إلا في الديانة.

ويزاول الجبرت عادة التجارة والحرف لأن الأحباش يستنكفون مزوالتها، ولأنه حيل في الماضي بين الجبرت وبين امتلاك الأرض في معظم المناطق، وكذلك من شغل مناصب ذات مسؤولية في الدولة وهم يعمدون إلى استئجار الأرض لأجل طويل المدى، أو يشترونها دون أن يكون لهم حق توريثها. والمنصب الوحيد الذي كان يسمح لهم بشغله في الماضي منصب (رئيس التجار) المكلف صاحبه بجباية ضريبة التجارة[10].

ويتحلى الجبرت بالتسامح وعدم التعصب الديني، وهم في الغالب لا يتزوجون أكثر من امرأة واحدة، ونساؤهم لا يتحجبن، ولهن مكانتهن في المجتمع، ويتمتعن بحرية كبيرة.

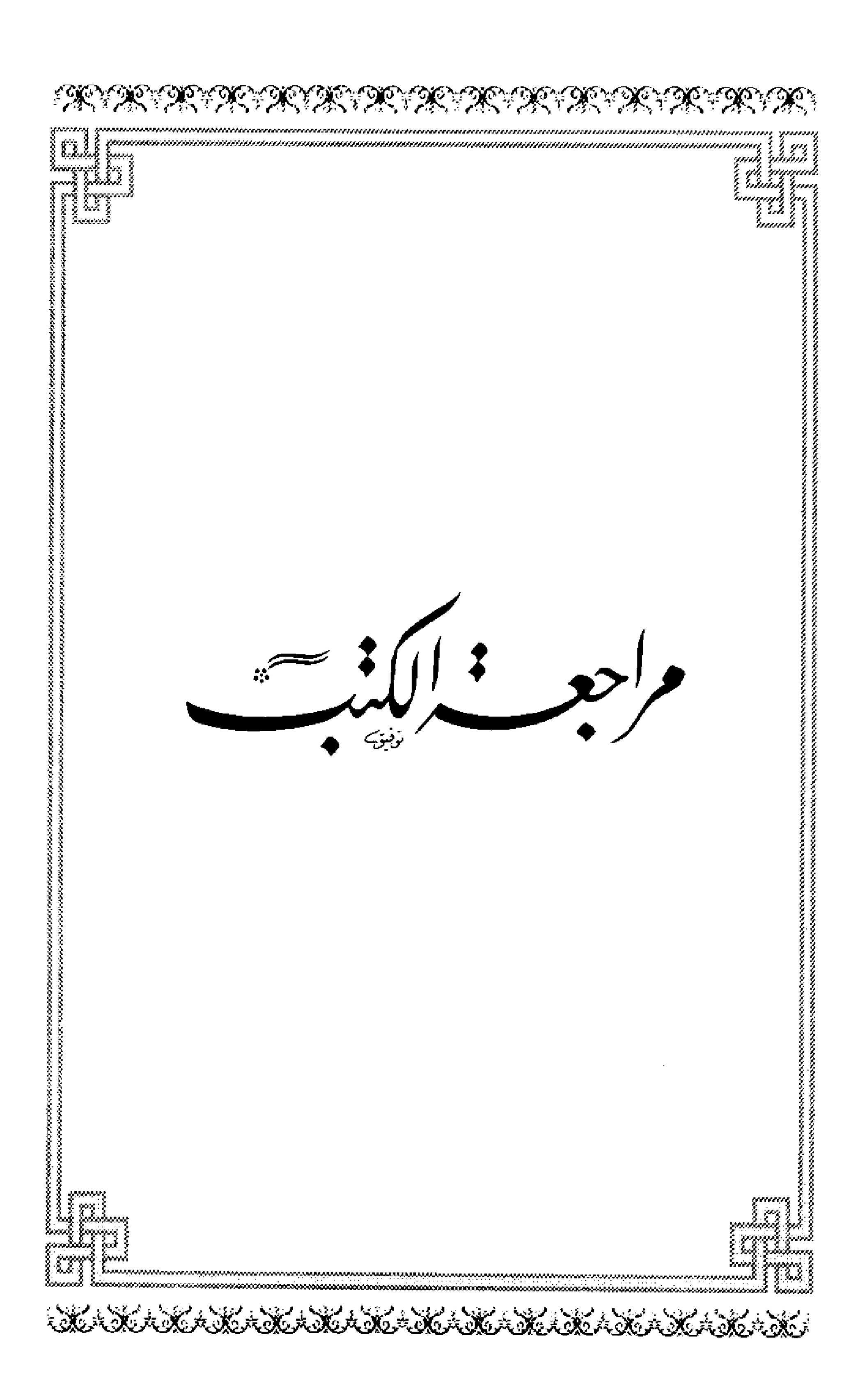
إن زائري الحبشة من الأوروبيين يعللون نجاح الإسلام في المناطق المسيحية في الحبشة بتفوق المسلمين الخلقي على النصارى.

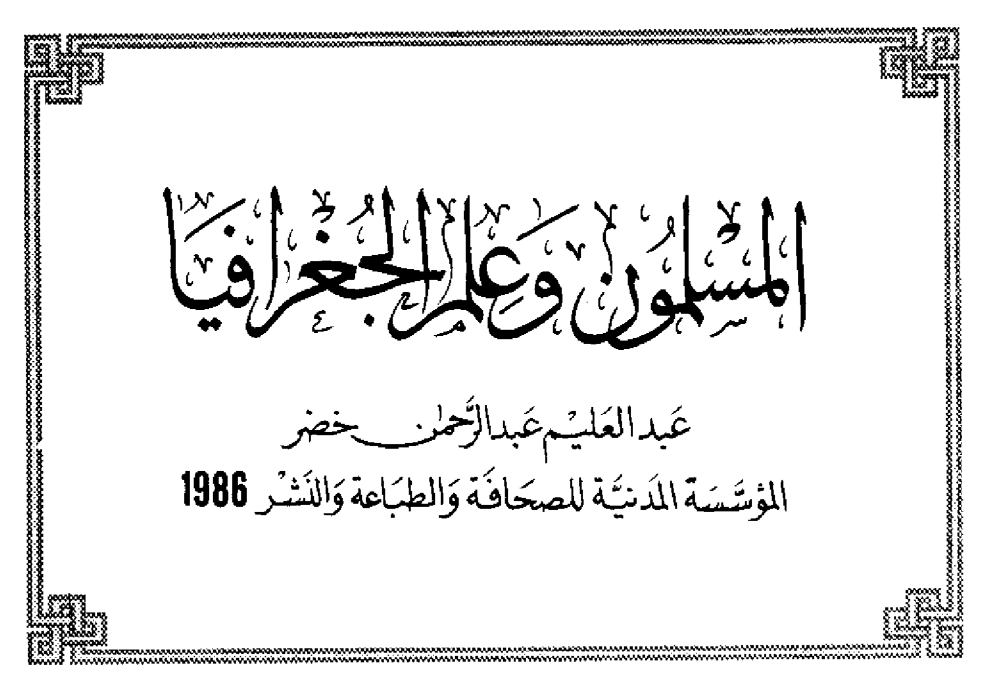
---

(9) نفسه ص 152، 65.

(10) انظر 113.

فالألماني دي. روبيل الذي زار الحبشة في أوائل القرن التاسع عشر كتب يقول: إن الجبرت المسلمين أكثر نشاطاً من النصارى، ومعظم أبنائهم يلمون بالقراءة والكتابة، في حين أن أبناء النصارى قلما يتلقون أي تعليم ما لم يكن يراد إلحاقهم بسلك القساوسة أو الرهبان، وإذا أريد شغل أي منصب بشخص أمين يوثق به وقع الاختيار عادة على مسلم[12].


مراجع الكتب
توفيق



إعداد: د. الهادي كشيدان
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

على الرغم من أهمية دراسة تطور الفكر الجغرافي والمراحل التي مرّ بها هذا العلم من الوصف (الجغرافيا الوصفية)، إلى دراسة العلاقة بين الإنسان والبيئة (البيئة الإنسانية)، إلى دراسة المنطقة (الجغرافيا الإقليمية)، إلى استعمال المعلومات الجغرافية في حل مشكلات الإنسان (الجغرافيا التطبيقية)، إلى دراسة التركيب الجغرافي والاجتماعي للمنطقة، مع الاهتمام بما في القرار (الجغرافيا الاجتماعية)، إلا أن الكتابة حول هذا الموضوع في العالم الإسلامي بصفة عامة، وفي الوطن العربي بصفة خاصة، لم تجذب إليها أنظار المتخصصين في هذا العلم. لكن التطور الذي حدث على علم الجغرافيا في الآونة الأخيرة، وخاصة في العقدين الأخيرين أدى إلى ظهور بعض المؤلفات تتعلق بتطور الفكر الجغرافي عامة، ودور المسلمين في تطور الفكر الجغرافي بشكل خاص. ولعل السبب في الاهتمام بمثل هذا المجال يرجع إلى تدوين مادة أو أكثر في جامعاتنا، تتعلق بتطور

الفكر الجغرافي تحمل أسماء متعددة مثل (تطور الفكر الجغرافي) أو (مدخل إلى علم الجغرافيا) أو (تاريخ وفلسفة الجغرافيا).

ومن بين الكتب التي تناولت موضوع تطور الفكر الجغرافي في فترة زمنية معينة كتاب عبد العليم خضر بعنوان (المسلمون وعلم الجغرافيا)، الذي حاول فيه الباحث إلقاء الضوء على الجغرافيا عند المسلمين في فترة القرون الوسطى، عندما كان يسود الجهل والجمود الفكري في أوربا، وفي الوقت نفسه كانت العلوم مزدهرة عند المسلمين، وذلك عن طريق ما ترجموه من علوم الأمم التي سبقتهم، وما أضافوا إليها من معلومات تحصلوا عليها عن طريق رحلاتهم وملاحظاتهم حول مناطق متعددة من العالم المعروف في تلك الفترة.

والدكتور/عبد العليم خضر لا يُعدُّ غريباً بالنسبة للمهتمين بتطور الفكر الجغرافي عامة والجغرافيا عند المسلمين خاصة، ويتضح ذلك من كتاباته المتعددة مثل (الماء والحياة بين العلم والقرآن) و(الإسلام والمسلمون في أفريقيا الشمالية ـ دراسة في جغرافية انتشار الإسلام) و(أسس المفاهيم الاقتصادية في الإسلام) وغيرها.

ويحتوي كتاب (المسلمون وعلم الجغرافيا) على مقدمة وعشرة فصول، وقائمة مراجع. وقد تناول الكاتب في مقدمة كتابه مدى أهمية دراسة الجغرافيا عند المسلمين ومدى مساهمتهم في تطور هذا العلم، إلا أنه سلط الضوء على جانب واحد فقط من جوانب المنهجية العلمية في المجال الجغرافي عند علماء المسلمين، وذلك الجانب يتمثل في الأخذ بمبدأ التفسير والتقنين الجغرافي للظواهر المكانية والربط بينهما في دراسة الأقاليم واقتصادياتها. ويذكر أيضاً ـ وفي بحثي هذا أحاول أن أثبت علمياً أن علماء المسلمين لم يقتصروا على الوصف المحدد في الدراسات الجغرافية وإنما أخذوا بالتعليل والتفسير الجغرافي للظاهرات المختلفة سواء تلك التي شاهدوها شخصياً أم التي نقلوا وصفها عن الغير.

ويحتوي الفصل الأول من كتاب (المسلمون وعلم الجغرافيا) على دراسة

للفكر الجغرافي قبل الإسلام حيث تناول الباحث وبإيجاز الفكر الجغرافي عند قدماء المصريين والإغريق، والفكر الجغرافي العربي قبل الإسلام ثم الفكر الجغرافي عند الرومان. أما الفصل الثاني فتحدث فيه الباحث عن العلاقة بين الإنسان والأرض في المراحل البدائية الأولى، بادئاً بالمرحلة التي سبقت الحضارات الأولى ومكرراً الدور الذي قام به المصريون واليونانيون والرومان والعرب، إلا أنه أضاف نقطة أخرى تتعلق بالعلاقة بين الإنسان والأرض عند البابليين، ويتضمن الفصل الثاني جهود علماء. المسلمين في علم الجغرافيا عامة ومفهوم الجغرافيا عند المسلمين خاصة، حيث لاحظ الكاتب أن كلمة جغرافيا وردت لأول مرة في القرن الرابع الهجري، وكان تفسيرها هو علم الأرض. كما تعرض الكاتب إلى دراسة العوامل التي أسهمت في إثراء الفكر الجغرافي عند علماء المسلمين، ومن بينها الحج إلى بيت الله الحرام، وحث الإسلام على طلب العلم، وانتشار الإسلام وزيادة معلومات العرب الجغرافية عن العالم بعد انتشار الإسلام، وينهي هذا الفصل بالثناء على ما قام به المسلمون من ترجمة كتب الأمم التي سبقتهم، وما أضافوا إليها خاصة مثل الخوارزمي والإصطخري وابن فرداذبه وياقوت الحموي.

وفي الفصل الرابع تناوّل الكاتب أعمال بعض أعلام المسلمين والدور الذي قاموا به فيما أطلق عليه الكاتب (الجغرافيا العامة)، مثل البعلي والبكري والهمذاني واليعقوبي والمسعودي وابن حوقل. أما الفصل الخامس فقد خصص لدراسة (علم الخرائط وتخطيط المدن عند المسلمين)، حيث سلط الضوء على ما قام به الجغرافي العربي المشهور بالإدريسي، وخريطته للعالم التي استخدم فيها الألوان إلا أنه لم يهتم بمدى تأثير الإدريسي في الفكر الجغرافي الأوربي عامة وباستعمال خريطته في الكشوف الجغرافية خاصة. كذلك تعرض الباحث في هذا الفصل إلى دور المقدسي فيما عرف حديثاً باسم (الجغرافيا التطبيقية)، أو استخدام المعلومات الجغرافية في أغراض متعددة، هذا بالإضافة إلى إشادته بالدور الذي قام به العلامة البيروني، والأدلة التي أوردها حول كروية الأرض، وكذلك أحسن الوزان وكتابه المشهور (وصف أفريقيا)، واعتماد الأوربيين على

المعلومات الواردة فيه لمدة قرنين من الزمان منذ تاريخ نشـره سنة 1550 م. وفي نهاية هذا الفصل تحدث الكاتب عن كتاب (زاد المسافر) لناصر خسرو الـذي اشتمل على معلومات قيمة حول الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في البلاد العربية عامة وفلسطين وسوريا ومصر خاصة. أما ابن خرداويـه وابن بطوطـة فقد تنـاول الكاتب أعمالهم باختصار شديد.

ويتناول الفصل السادس الجغرافيا البشرية عند المسلمين، مثل الجغرافيا الاجتماعية والحضارية وفيها نهج الجغـرافيون المسلمـون منهجاً أصيـلاً بتحليل عـادات الشعـوب وتقـاليـدهم وأنمـاط تجمعهم من بـدو وريف وحضـر وأنـواع ملابسهم.. ومساكنهم، وربطوا بين المناخ (الأهوية) وبين أمزجة الشعوب. وفي هذا الفصل، ولأول مرة، يبرز الكاتب دور العلامة ابن خلدون فيما أطلق عليه اسم الجغرافيا الاجتماعية. ولكنه أغفل دوره فيما عرف الآن باسم (الجغرافيا السياسية) الذي يُعدُّ بحق مصدر الفكرة الأساسي بنظرية يعدّها الغرب الأساس النظري لهذا الفرع المهم من الجغرافيا، وتلك هي النظرية المعروفة باسم (نظرية الدولة ككائن حي) للجغرافي الألماني راتزل، التي يمكن تلخيصها في أن الدولة تشبه الكائن الحي تمر بمرحلة الطفولة ثم مرحلة الشباب والشيخوخة. وهذه الفكرة تناولها ابن خلدون في حديثه الشيق حول كيفية نشأة الدول وانهيارها، وفي هذا المجال يذكر ابن خلدون ما يلي: (قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثـة أجيال؛ لأن الجيل الأول لم يـزالو على خلق البداوة وخشونتها وتـوحشها من شـظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم، فمجدهم مرهف وجانبهم مرهوب.. والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترقية من البداوة إلى الحضارة.. وأما الجيل الثالث فينسون البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تنكبوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة... فيحتاج صاحب الدولة إلى الاستظهار بسواهم من أجل النجدة.. حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت. فهذه كما نراها

ثلاثة أجيال. . وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون عاماً على ما مرّ ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده.

وهذا العمر للدولة بمنزلة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف، ثم سن الرجوع، ولهذا يجري على ألسنة الناس أن عمر الدولة مائة سنة[1].

وكذلك تناول الكاتب في هذا الفصل (السادس) جغرافية المدن عند المسلمين، وكيفية اختيار موقع المدينة وعوامل نشأتها مثل العوامل الطبيعية والعسكرية والسياسية.

ويتضح من محتوى الفصل السابع أن الكاتب حاول شرح مفهوم التفسير والتعليل الجغرافي عند علماء المسلمين في مجال الجغرافيا البشرية، والتأكيد على أن اهتمام العرب في كتاباتهم الجغرافية لم يقتصر على مجرد وصف المناطق فقط، بل عمدوا إلى تعليل وتفسير الظاهرات الطبيعية والبشرية المختلفة. ويذكر المؤلف ما يلي: (وفي ذلك يرى الأستاذ بريستون جيمس أن العرب بادروا بتكوين الأفكار الخاصة عن تكوين الجبال، لا سيما الالتوائية منها) والغريب في الأمر هو أن الكاتب لم يرجع إلى كتاب بريستون جيمس[2] المذكور، الذي يُعدُّ من أهم الكتب التي تناولت موضوع تطور الفكر الجغرافي، وإشادته بالدور الذي قام به المسلمون في تطور علم الجغرافيا.

أما الفصل الثامن فيتضمن فضل علماء المسلمين في إثراء الفكر الجغرافي في العالم، وقد حاول الباحث إبراز دور العلماء المسلمين في تطور الفكر الجغرافي في أوربا، ومحاولة شرح مدى تأثير العرب المسلمين في الحضارة الأوربية الحديثة. ويذكر الكاتب في هذا المجال أن كتاب راتزل (الجغرافيا البشرية) الذي يعدُّ عماد الجغرافيا الحديثة عند الألمان، ما هو إلا مجرد صياغة لما حاول المسلمون الذين درسوا العلاقة بين الإنسان والبيئة، مثل ابن حوقل الذي

(1) عبد الرحمن بن خلدون كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) الجزء الأول ـ دار الفكر والنشر. صفحة 134 - 135.

(2) المزيد من المعلومات حول الجغرافيا عند المسلمين انظر: Preston, James, (All possible Worlds: A History of Geographical Ideas) The Odeyssey Press. 1972. PP. 64 - 69.

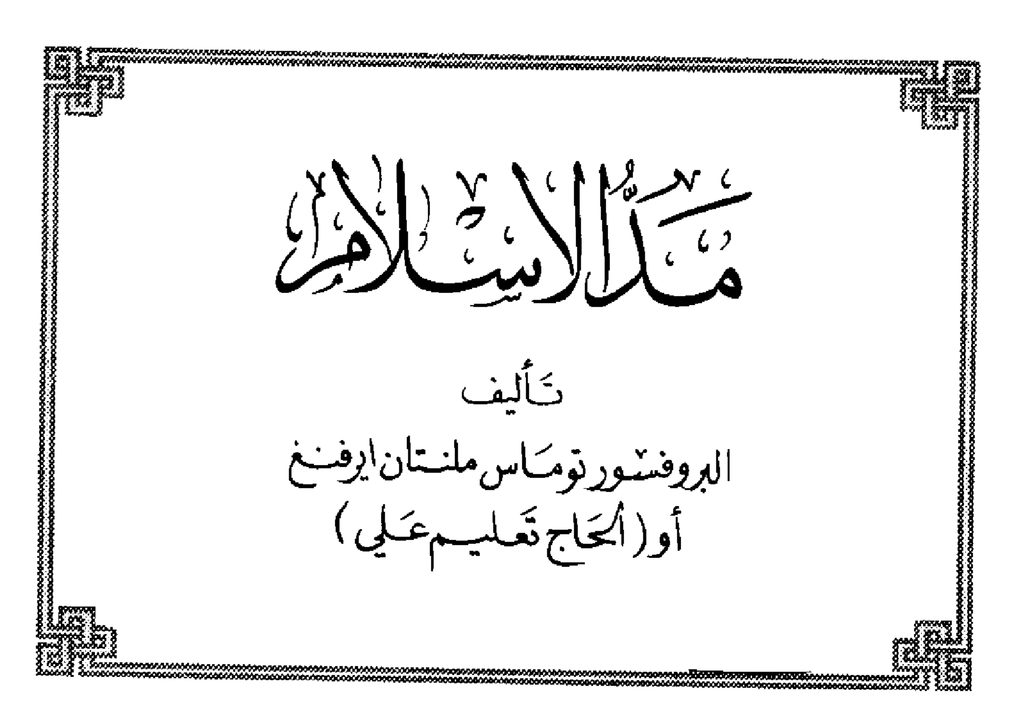
عَدّه الكاتب من أبرز الحتميين الذي ربط بين المناخ وغيره من مظاهر البيئة الطبيعية ونشاط الإنسان، ويبحث الفصل التاسع في استخدام الأراضي في المجال الزراعي والتعدين عند المسلمين، ويتضمن الدور الذي قام به المسلمون في تنمية المناطق التي انتشروا فيها وخاصة في الأندلس وجزر البحر المتوسط كالذي ذكره ابن حوقل من تفسير نمو مدينة بالرمود من الفتح الإسلامي، وذلك عن طريق التخطيط الزراعي المتقدم لاستخدام الأرض وتطوير وسائل الري بما يناسب طبيعة تربتها. كذلك ربط ابن حوقل بين زحف الكثبان الرملية وبين إعاقة استخدام الأرض في أفغانستان.

هذا بالاضافة إلى دراسة موجزة حول استغلال الثروة المعدنية واستخداماتها، والصناعات القائمة عليها كالذي ذكره ابن خلدون حول بعض صناعات الحديد كالسيوف في مدينة دمشق، ويختتم الباحث كتابه بفصل عاشر يتناول فيه موضوعاً يتعلق بالمسلمين وجغرافية الخليج العربي. ثم انتقل الباحث إلى تحليل ما ورد في التراث الجغرافي لعلماء المسلمين عن الملامح الجغرافية الطبيعية لحوض الخليج العربي، مثل صورة الأرض والحقائق الجغرافية لجزر الخليج العربي والأحوال المناخية وجغرافية الغطاء النباتي. وختم الباحث هذا الفصل بدراسة جغرافية السكان والعمران لبلدان الخليج حسب ورودها في التراث الجغرافي لعلماء المسلمين.

وأختم مراجعتي النقدية لهذا الكتاب بالإشادة به على الرغم من الملاحظات المتواضعة التي وردت ضمن مراجعة فصوله العشرة، وتشجيع هذا النوع من الدراسة التي توضح الدور الذي قام به علماء المسلمين في إثراء الفكر الجغرافي الحديث. وفي الوقت نفسه يوصي كاتب هذه العجالة باستخدام هذا الكتاب من ضمن الكتب التي يعتمد عليها طلبة الدراسات الجامعية والدراسات العليا عند دراستهم لمادة تطور الفكر الجغرافي. كذلك يمكن أن يستخدم هذا الكتاب مقدمة لتدريس مادة جغرافية العالم الإسلامي.

وأرجو من العلي القدير أن أكون موفقاً في عملي المتواضع هذا.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،



الدكتور عيسى علي العاكوب

تأليف البروفسور توماس ملنتان ايرفنغ أو (الحاج تعليم علي) صدر كتاب (مد الإسلام the tide of islam) أول مرة سنة 1979 م. عن مكتب المنشورات الإسلامية في لاغوس (نيجيريا)، ثم أعيد طبعه منقحاً سنة 1982 م. في سيدار رابيدس، في ولاية أيوا الأمريكية.

ترجع أهمية الكتاب الذي نحن في صدده إلى جملة عوامل، كل منها قمين بأن يضفي على الكتاب قيمة متميزة تستحق من القارىء المسلم أن يوليه عناية خاصة، ويخصه بقراءة واعية. ولعل في طليعة هذه العوامل المادة الغزيرة التي ضمها الكتاب بين جنباته، رغم أن عدد صفحاته (170) صفحة من القطع المتوسط. والحق أنه في مقدور الدارس أن يقول دون حرج إن الكتاب منجم ضخم من المعارف والمعلومات التي تغني تجربة القارىء المسلم وتزيده بصرا بعالمه الذي ينتمي إليه، ومن ثم التصاقاً به وحباً له. ولعله من الخير أن نعرض

على نحو سريع لمباحث الكتاب الرئيسة. فقد جاء الكتاب في مقدمة وسبعة عشر مبحثاً. على هذا النحو:

1 ـ حاضر العالم الإسلامي، وقد جعل المبحث بمنزلة تصدير عام.

2 ـ الأندلس والحملات الصليبية: المواجهة الأوربية للإسلام.

3 ـ الساحل العربي في شمال أفريقية: أول اتصال أمريكي بالعرب.

4 ـ عبر الصحراء: ذهب غينيا وجمهوريات الخلال(*).

5 ـ الساحل الموسمي: حول رأس الرجاء الصالح إلى شرقي أفريقية.

6 ـ وادي النيل: مصر والسودان.

7 ـ الهلال الخصيب: حيث طلعت شمس الحضارة ـ وحيث قد تأفل.

8 ـ «جزر العرب»، النفط والرمال، البقاع المقدسة.

9 ـ التصوف، الأجر، البسط: فارس.

10 ـ الآثار العثمانية: من الامبراطورية إلى الجمهورية المصغرة.

11 ـ سجن الأم: التتار والترك في أعماق آسيا الوسطى.

12 ـ ورثة المغول: الهند والباكستان، والملحق الصيني.

13 ـ حيث أبحر السندباد: ثلاث أمم جزرية.

14 ـ في بقية العالم: الإسلام من جديد.

15 ـ العقائد والممارسة: حديث مع غير مسلم.

16 ـ الفن والعمارة والأساليب.

17 ـ خاتمة: مهمات تواجه الإسلام.

(*) هو العود الذي يتخلل به، هكذا سمى المؤلف هذه البلاد.



كما ضم الكتاب عددا من الخرائط والرسوم التوضيحية والصور التي تمثل نتاج العبقرية الفنية المستضيئة بنور التوحيد.

وفضلا عن الحشد الهائل من المعارف الذي زخر به الكتاب لا بد من التعريف بمؤلفه، بما يضيف إلى قيمة الكتاب. فالبروفسور «الحاج تعليم علي» مسلم أمريكي تدل عبارته على صدق في النية، وإخلاص في الطوية، وحرص على مصلحة الإسلام والمسلمين، حيث يتراءى لك الرجل في أثناء مؤلفه يكتب بوحي من القلب العامر بالإيمان، المضاء بنور اليقين، مع خبرة عميقة بتاريخ العالم الإسلامي منذ بداياته إلى أواخر قرن الناس هذا. حصل المؤلف على درجة الدكتوراه في «دراسات الشرق الأدنى» من جامعة برنستون، وأسس دراسات الشرق الأدنى في جامعة مينيسوتا. وفي سنة 1969 م صار «استاذ» الإسبانية والعربية في جامعة تنيسي، ثم تقاعد أستاذا فخريا سنة 1980 وهو زميل أبحاث فولبرايت في بغداد (1956 - 1957). وقد سافر وحاضر في مختلف ديار العروبة، وكذا في إيران وباكستان ونيجيريا. قادته المؤتمرات وأسفار المحاضرة إلى جنوبي أفريقية

والبرازيل. والبروفسور الحاج تعليم علي عضو في عدد من الجمعيات الثقافية، من مثل «الجمعية الشرقية الأمريكية» و«جمعية دراسات الشرق الأوسط» و«معهد الشرق الأوسط» أما ميادين اهتمامه فهي: الحقبة العربية ـ الإسلامية في تاريخ إسبانيا، والعالم الإسلامي المعاصر. وهو مؤلف كتاب «صقر إسبانيا» في سيرة القائد العربي عبد الرحمن الداخل. انتهى البروفسور الحاج (تعليم علي) منذ سنوات من الترجمة الأمريكية الأولى لمعاني القرآن الكريم، وهو عمل اقتطع من حياته خمسة وعشرين ربيعا. نشرت مقالاته الكثيرة في الولايات المتحدة وخارجها. وحين لا يكون البروفسور الحاج (تعليم علي) في المحاضرة والمشاركة في المؤتمرات يرمي عصا الترحال في سيدار رابيدس، في ولاية أيوا الأمريكية، حيث يعكف على التأليف والكتابة، وحيث ثمة جماعة إسلامية ذات شأن. ولا غنى عن ذكر بعض مجالات التفوق الأُخر التي حظي بها الكتاب. ومن ذلك:

1 ـ عمق النظر إلى مشكلات العالم الإسلامي وتقديم مقترحات لحل كثير منها.

2 ـ تقديم وصف حي لإسهامات العالم الإسلامي في الثقافة العالمية يمتد من فجر الإسلام إلى الوقت الراهن.

3 ـ عرض شامل سريع لأحوال المسلمين في رقعة جغرافية واسعة تشمل آسيا الجنوبية والوسطى، وأفريقية الشمالية والاستوائية، كما يقدم حقائق عن حال الإسلام والمسلمين في كل من الأمريكيتين وأوربة. وهي حقائق يجهلها الكثير منا.

4 ـ يحاول الكتاب أن يقدم عرضاً سريعاً للآداب والفنون والتاريخ والاقتصاد في المنطقة العربية.

يذكر المؤلف في التصدير أن غير المسلمين يضيقون بالإسلام، لأنه يمتلك نظاماً ذا قيم، وهذه القيم خطيرة إذا ما أخذت بجدية، لأنها تكون إذ ذاك أساساً للسلوك العملي. ويتحدث عن الإسلام بوصفه عاملاً موحداً بين الشعوب التي

انضوت تحت لوائه. ويتحدث عن مد الإسلام، فيقول: «إن الإسلام بلغ أقصى امتداد له عندما كانت دياره قاعدة لثلاث إمبراطوريات عظيمة متزامنة: العثمانيين في شرقي البحر المتوسط، الصفويين من الشمال الشرقي للعراق حتى هضاب آسيا الوسطى، إمبراطورية المغول في شمال الهند». ثم يتحدث عن ضيق الغرب القديم بذلك فيقول: «ثم جاء البرتغاليون حول رأس الرجاء الصالح ليقلبوا هذا التوازن الحضاري، وبدأت روسيا تزحف إلى أدنى الفولغا وتبتلع التتار المسلمين في إمبراطوريتها الفتية». ويتجلى حب البروفسور الحاج (تعليم علي) للعرب في مواطن كثيرة، وبخاصة عندما يعيد الأسماء المحرفة في المجتمعات الإسلامية الأعجمية إلى أصولها العربية، إذ يقول مثلا عند الحديث عن بعض أسماء التتار السوفييت: «إن نوريف روحمانينوف ويوسوبوف أسماء تتارية مشهورة، جذورها العربية لا تزال ماثلة في زخارفها السلافية». وكثيراً ما يشير إلى أخطار تهدد المسلمين، كأن يقول مثلا: «إن الشرق الأوسط يواجه اليوم انحلالاً خلقيا، على غرار ما نرى في ازدياد تعاطي المسكرات والحشيش». وكقوله: «إن الشباب يظلون متطرفين وهم في حاجة إلى توجيه يتحركون في إطاره».

ويقدم المؤلف مقترحات حلول لكثير من المشكلات كأن يقول: «على المسلمين أن يتعلموا التحكم في التغيرات التي تواجههم، وعليهم ألا يقمعوها شريطة ألا تناقض مبادئهم». ثم يضيف قائلا: «هناك خير كثير في الدين الذي ينشر من خلال قدرته على جذب أخيلة الناس وأرواحهم وعلى توجيه الحياة اليومية، وهذه ملامح لا تحتاج إلى تغيير».

ثم يتحدث المؤلف عن محاولات الغرب للسيطرة على المسلمين والوسائل المتخذة لذلك، فيذكر أن هذه المحاولات تمت من خلال علماء الإنسان «الأنثروبولوجيين» والمبشرين، وعلماء الاجتماع، وعلماء الاقتصاد، وهؤلاء جميعاً أساؤوا فهم الإسلام، أو آثروا أن يفهموه بطرائقهم الخاصة. ويقول: «تمثلت خطة الغرب إزاء الإسلام في استنزاف الثروة الإسلامية والعمل على تجزئة البلدان، على غرار السياسة المتبعة في أمريكا اللاتينية».

ويشدد البروفسور الحاج (تعليم علي) النكير على الغرب الـذي لا يعرف الإنصاف والعدل فيقول: «في سنة 1918 م علمونا كم كان الألمان» مرعبين وكم كانت الحرب عادلة، وكلمة «حملة صليبية» لا تزال تعبيرا مستحسنا في الدوائر الغربية، لكنها منفردة في الشرق الأوسط. وقد ساوت الوقاحة الأوربية المسيحية بـالحضارة، وهي غـطرسة تشمئـز منها البلدان الإسـلامية، وبخـاصـة بتكتيكهـا العسكـري المدمـر، والدهـاء السياسي البغيض الـذي أنشـأه المستعمـرون في المستعمرات، وأكثر من ذلك كله تلك العادات السيئة والخطيرة التي يفسحون لها المجال ويغذونها. إننا في حاجة إلى معايير جديدة ندرس بها العالم الجديد الذي نفكر فيه، وفي حاجة إلى أساتذة جدد ليعلمونا».

ويتحدث المؤلف عما قدمته حضارة العرب المسلمين إلى الغرب فيقول: «كان كتاب الفيلسوف العربي الإسباني ابن رشد يُدرس في جامعة مكسيكو حتى سنة 1831 م، عندما بدىء بإلقاء ضوء جديد في الممتلكات الإسبانية السابقة» ويرى أن الأمريكيين تلامـذة أوروبة النجبـاء، وهم يرون بـأعين أسلافهم ويتحسسـون بقلوبهم. ومن هنا «تنسى أمريكا أو تتناسى هذا التراث العربي الإسلامي، لأن الكتب المدرسية فيها يكتبها أوربيون، أو مؤرخون تلقـوا تعليمهم في جامعـات بريطانية أو ألمانية أو فرنسية، وينقل تحيزهم الاستعماري إلى الصحف الأمريكية والطلاب الأمريكيين».

ويشير المؤلف إلى شيء من أوجه التطور في بعض البلدان الإسلامية في الشمال الأفريقي، ويخص الجماهيرية الليبية بملاحظة مهمـة: «كان ثمـة تطور متفاوت في بلدانه المختلفة، اقتصاديـا واجتماعيـا، حيث تبدو ليبيـا الآن الأكثر خطورة، رغم أنها كانت منذ عقد مضى، وقبل ذلك تحت سلطة الإيطاليين، في وضع مزر». ويقول بشيء من التحديث: «إن سكان الشمال الأفريقي يحتاجون إلى تقرير مصيرهم بأنفسهم وإلى منع الآخرين من أن يملوا عليهم هذا المصير».

ويتحدث المؤلف عن اتهام الغربيين للعرب والمسلمين بالإرهاب، ويـرد على ذلك بالحجة الدامغة والمنطق السديد المعزز بالوقائع. يقول: «من السخر أن

مناحيم بيغن لا يزال شخصية على قدر كبير من التأثير في سياسة إسرائيل بدلاً من أن يقتل ويحاكم في نـورمبيرغ. وقد شرع الفرنسيون في استخدام إرهاب الطائرات عندما اختطفوا بن بلا، الرئيس المنتظر للجزائر، وأربعة من رفاقه، ومارسه اليهود على نطاق واسع في حياتهم.

ويقول المؤلف إن تأثير المسلمين الإسبان «المُدَجَّنين» وحرفهم يمكن أن يطالعك في أبنية منطقة الكاريبي، وفي البرازيل وفي مرتفعات البيرو وبوليفيا. وقد جيء بهؤلاء عبر الأطلنطي في القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر في صورة حرفيين يستدعيهم العمران الواسع الذي شهدته الإمبراطورية الإسبانية فيما وراء البحار. ولأنه لم يسمح لهؤلاء باصطحاب زوجاتهم من إسبانيا، فإن دماءهم وعقيدتهم قد تبعثرت في مختلف أصقاع أمريكا اللاتينية. وفي مقدورك أن تلمح آثار صنعتهم ومهاراتهم في الـزخرفـة على الحديـد والقرميـد والخشب بدءاً من مكسيكو وكوبا إلى كاليفورنيا وفلوريدا. ويلحظ المرء عناية واضحة لدى البروفسور الحاج (تعليم علي) بتحديد أصول العناصر البشرية المنتمية إلى أروقة إسـلامية وعربية في تلك الأصقاع من الأمريكيين. ويقول مثلا: «في جزيرة تـرينيداد في غرب الأنديز يسمى المسلمون هناك ماندينغور، نسبـة إلى شعب غربي أفـريقية الذي ينتمون إليه.

ويتحدث المؤلف عن حاجات المسلمين الغربيين، فيقول: «يحتاجون إلى ترجمات مختصرة ومأمـونة للقـرآن الكريم، تـرجمات تكـون خلواً من رطانـات المستشرقين وانحيازهم، بالإضافة إلى كراسات مبسطة وأدبيات تطبـع على نحو فني وجـدير بـالقبـول». ويخصص المؤلف المبحث الخـامس عشـر «العقـائـد والممارسات» لحديث مع غير المسلمين، أي للتعريف بالإسلام. حيث يعرض لأركان الإسلام الخمسة، ويقول في مطلع هذا المبحث «لقـد آن الأوان لدرس الإسلام من داخله، ومن أجل هذا (ولفهم ديننا من وجهة نظر إسلامية، بعيداً عن ملاحظة شكله الخارجي أو امتداده الجغرافي، أو الاقتصادي أو السيـاسي. لقد أمعنا النظر في العالم الإسلامي وما قدمه هذا العالم، وعلينا الآن أن ننـظر إليه

بوصفه وحدة منظمة وروحية. . .». ويشير المؤلف إلى أنه قد وجه إلى الإسلام نقد كثير على مدى السنين وحتى القرون، وهو نقد يكرر الشبهات المعروفة حول الزوجات الأربع، والعفاريت التي تخرج من الزجاجات على شاطىء ما، و«الحوريات» اللائي يلقاهن الشعراء الفرنسيون في الجنة، والدراويش الجوالين، الخ. واليوم استبدل بهذا الفولكلور قصص أحدث عهداً حول سيارات «الكاديلاك» وآبار البترول، وهذا الموقف في الغرب جزء من ميراث الحروب الصليبية.

ثم يعرج المؤلف على الفن والعمران والأساليب الفنية، فيذكر أن ميدان الفن هو الميدان الذي يعرف فيه الإسلام على نحو محبب، ويمكن تذوقه إلى أقصى حد. ويرى أن المسلمين قد حققوا الكثير في هذا النطاق من النشاط البشري، ويتحدث عن استخدام المسلمين للون وتوازنهم في التصميم والشكل. ويشير إلى أن فن الخط غير موجود الآن في الغرب، خلا بعض مظاهره في الإعلانات. ويذكر أنه في مجال الشعر قدم العرب والفرس أشعاراً كثيرة، وكذا فعل المغول في اللغة الأوردية. ويشير إلى النثر الفني عند المسلمين فيذكر ألف ليلة وليلة، ويذكر ما يعانيه المسرح العربي من مشكلات التباين بين اللغة الفصيحة واللهجات العامية، ثم الحاجة إلى تقليد مسرحي. كما يذكر معارض الدمى ولعب خيال الظل، ويقدم ملاحظات قيمة تتصل بالفنون الإسلامية، ويشير إلى أن التعبير الفني عند العرب آثر دائما الشكل الهندسي على حقائق الطبيعة، ولا يشجع الإسلام تمثيل الأشياء الحية، ومن ثم يقحم الفنان في عالم التجريد والتصميم الزهري المعقد. ويوضح أن كراهية تصوير الأعيان تقيد أي تشكيل بشري للمطلق، ذلك لأن الإسلام يحرم العبادة الوثنية، حيث يذكر بالأثر: «لا تدخل الملائكة البيوت التي توجد فيها الكلاب والصور». ثم يتحدث عن فن النحت عند المسلمين ويبين أنه يفتقر إلى الناحية التشخيصية نفسها، فالأسود في قصر الحمراء في غرناطه قريبة الشكل من الكلاب، أو من أي حيوان من ذوات الأربع، وهو ما يوحي بقصد إلى شيء من التغيير، ويمضي إلى القول: إن أحسن رسم طبيعي قدمه المسلمون إنما قام به الإيرانيون في منحوتاتهم الرائعة، ثم يتحدث المؤلف عن قابلية الفنون الإسلامية لاستيعاب فنون الأمم الأخرى أو الإفادة منها، ويذكر

الروائع العمرانية الإسلامية من مساجد وقباب ومآذن يشهدها المرء حيث يمم في أصقاع دنيا الإسلام، في أصفهان ودلهي ولاهور وقرطبة وغرناطة وإشبيلية والقاهرة ومراكش ودمشق والقدس.

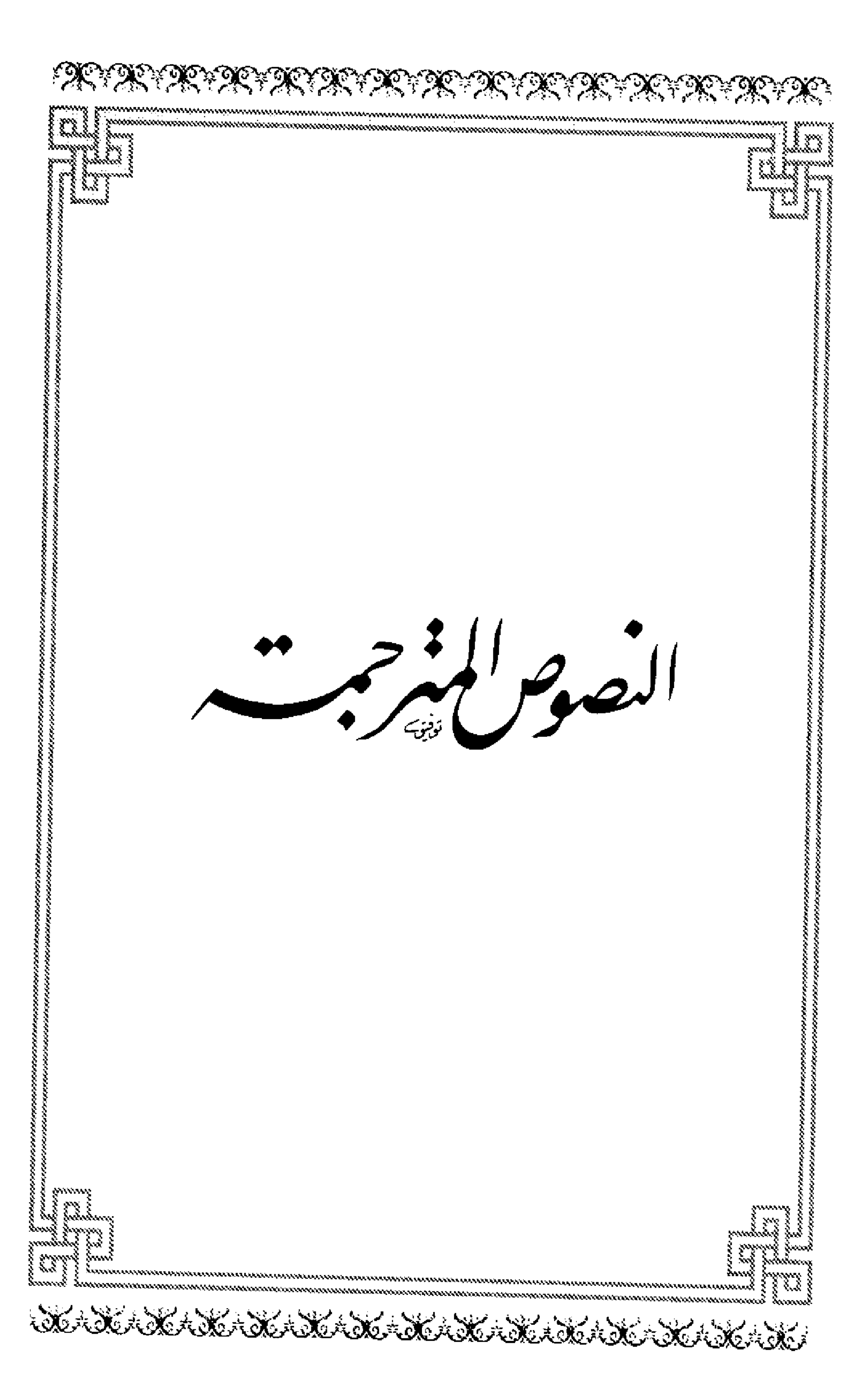
ونجد في المبحث السابع عشر الأخير «الخاتمة: مهمات تواجه الإسلام» حيث يشير المؤلف إلى أن الدول المهزومة كفرنسة واليابان لا تزال إلى اليوم لا تفهم الإسلام جيدا، وأن على فرنسة خاصة أن تحرر نفسها وتعزف عن الدراسات الاستعمارية العقيمة التي جرت عليها الويلات في الجزائر وسورية، في حين أن اليابان ليس لديها دراسات خاصة بها حتى الآن، أما أمريكا ففي حال أكثر سوءًا لأنها مضللة بتأثير جماعات الضغط المعادية للعالم الإسلامي.

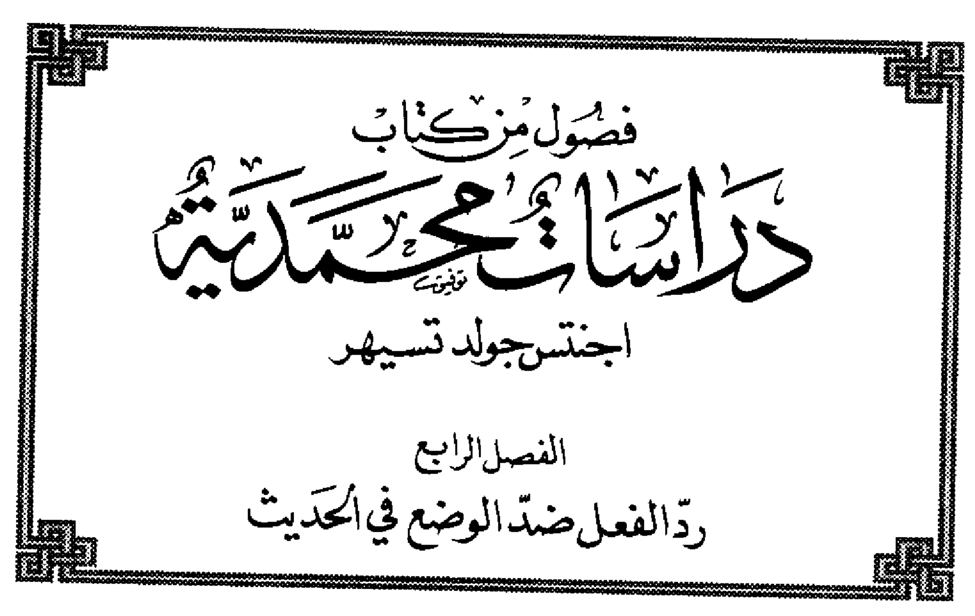
وينبه المؤلف إلى أننا نحن ـ المسلمين ـ في حاجة إلى قادة قادرين على توجيهنا بالمعرفة والفكر المستنير، ويقول: إن الجماعة الإسلامية أو رابطة الشعوب الإسلامية، الأمة القديمة، قد برزت الآن في شكل مختلف، والمجموعة الإسلامية في الأمم المتحدة غدت قوية جداً إلى درجة أن الصهاينة وأتباعهم يهاجمونها الآن ويَدِينُون الأمم المتحدة، ويصفونها بالمتفسخة والبالية، رغم أنهم قبل ربع قرن فحسب كانوا يزعمون أن الأمم المتحدة عرَّافتهم التي أعطتهم عصاها السحرية المشروعية، مع أنهم تجاهلوا دائما أية قرارات أو تعليمات قدمتها لهم العرافة بشأن سلوكهم إزاء جيرانهم، ويرى المؤلف أن أفول نجم حضارة العرب والفرس والترك والمغول يرجع أساساً إلى برود الحماس الذي نشر الإسلام بسبب الجبرية المتنافية لدى جزء من الناس، ويقول: إنه يواجهنا نفاق مفكرينا وخداعهم، وبخاصة من المسيحيين اللبنانيين وعلماء الاجتماع الذين لا يمثلون الشرق الأوسط حقيقة، وقلما يفهمونه، ومن ثم فإننا في حاجة ملحة إلى إعادة النظر في الأدبيات القديمة التي نشرت في تلك المنطقة.

فحتى في آخر طبعات كتبهم يحس المرء بكابوس الماضي، كلما ظلت المدرسة القديمة للمستشرقين تتقاضى الهبات وتكتسب الولاءات، وليس بعسير أن يدرك المرء أن هؤلاء الخبراء «المزعومين لم يحنو رؤوسهم خشوعاً في الصلاة لله

الواحد الأحد، ونراهم بدلاً من ذلك ينمون الاختلافات المذهبية أو الممارسات الباطنية، التي يمكن أن توجهها قوى الاستعمار أو تستغلها، كالأحمدية في الهند البريطانية، أو «المرابطين في شمالي أفريقيا وغربها، أو البهائية في إيران وإسرائيل، ويضيف المؤلف أن أعمق معين للقوة والكمال لدينا هو الصلاة، وينبغي أن تؤدى الصلاة بفعالية على مستوى الأفراد والأمم، ونحتاج إلى الثقة بأنفسنا، وإذا ما ظفرنا بها أمكننا مرة أخرى أن نوجه دفة سفينة العالم، في القرن الخامس عشر الهجري، ويمكن القول في الختام إن كتاب «مد الإسلام» خيط واضح في نسيج بردة الإسلام، ونقطة وضاءة في زوايا المكتبة الثقافية الإسلامية، وهو خليق بأن يوليه القارىء المسلم شيئاً من اهتمامه، ويقرأه على مكث وعلى نحو واع، ليزداد علماً، ومن ثم يزداد قوة.

(*) يقصد من يعرفون بالإسلام في أمريكا، ومن يكتبون تاريخ العرب والإسلام دون طوية سليمة.


النصوص المترجمة



ترجمة الأستاذ الصديق بشير نصر

(1)

يقول عبد اللّه بن لهيعة إن رجلاً من أهل البدعة[1] رجع عن بدعته كان يحذّر من أخذ الحديث دون تثبت ويقول: «إنّا كنّا إذا رأينا رأياً جعلناه حديثاً»[2].

وقد بَدَا لنا في الفصول السابقة أن هذا الاعتراف يتفق مع الواقع حيث لا يكاد يخلو اتجاه في التفكير الإسلامي وما يضاده من حديثٍ يعبّر عنه.

وليس ثمة فرق من هذه الناحية بين الآراء المتعارضة في أيّ مجالٍ كان. فما عرفناه عن الأحزاب السياسية يصدق تماماً على الاختلافات في الأحكام الشرعية

(1) وفي رواية أخرى: «شيخ من الخوارج».
(2) ورد في الكفاية للخطيب البغداديّ ص 123: إذا رأينا رأياً جعلناه حديثاً. (وفي رواية أخرى: إذا هوينا أمراً صيّرناه حديثاً).

ومسائل العقيدة. فكلّ فكرة ونقيضها، وكل سنة وبدعة وجدت ما يعبّر عنها في صورة حديث[3].

وأقبل عصر جديد نتيجة لظهور ردّ فعل (ضد الوضع) سواء أكـان دينياً أم عقلياً وسوف نناقش في هذا الفصل سِمات ردِّ الفعل هذا وأسلوبَه، ويتضح ذلك في ثلاث طرق مختلفة.

1 ـ إن الوسيلة الأيسر التي سلكها الفضلاء من أهل الاستقامة لمقاومة التزايد السريع في الأحاديث المزيَّفة هي في الوقت نفسه ظاهرة جديرة بالعناية في تاريخ الأدب. فبالنوايا الحسنة جوبهت الأحاديث الموضوعة بأحاديث مختلفة جديدة. **وقد نسب إلى النبي ﷺ في هذه الأحاديث الجديدة المتسرِّبة عبارات صارمة تستنكر بشدة اختلاق الأحاديث الفاسدة.**

فأقوال النبي ﷺ التي تحرّم وتلعن في كلماتٍ قـاسية كـلَّ أنواع التـزييف والاختلاق في الأحاديث فضلاً عن تحريف النصوص القديمة المعروفة بالصحة وتأويلها هي نفسها أقوال مخترعة.

ويعدّ حديث: «مَنْ كذب عليّ متعمداً[4] فليتبوأ مقعده من النار[5]»[6]. من

---

(3) في الأزمنة الأخيرة اعتنق المدافعون عن العقل من المسلمين هذا الرأي، وكتب المولوي شير آغا عليّ يقول:

«إنّ السيل الجارف من الأحاديث لم يلبث أن كوّن بحراً متلاطماً. فالصواب والخطأ، والحق والباطل اختلطوا جميعهم في حالة من الفوضى، بحيث يصعب التمييز بينهم. وكل نظام ديني وسياسي واجتماعي يؤيَّد، كلما اقتضت الضرورة، باللجوء إلى بعض الأحاديث الشفهيـة، إرضاءً لأيّ خليفـة أو أمير، وخدمةً لأغراضه.

وقد أسيء استعمال اسم محمد لتأييد كل ضروب الكذب والخزعبـلات، لإرضاء الأهـواء والنزوات ورغبات المستبدين التعسفية، مع الإعراض عن كل الاعتبارات والمقاييس النقدية»، وعند استشهاده بطائفة من الأحاديث في مسألة مطروحة عبّر عن موقفه بالكلمات التالية: «إنني قلّما أستشهد بالأحاديث إمّا لقلة إيماني بصحتها، أو لعدم إيماني بها أصلاً، وهي عموماً باطلة، وليس لها ما يسندها. .» انظر الإصلاحات الفقهية والسياسية والاجتماعية المقترحة في الإمبراطورية العثمانية والبلاد الإسلامية الأخرى (بومباي 1883) ص xix، و 147.

(4) إنّ لفظه (متعمداً) ليست موجودة في بعض الروايات، ويحتمل أن حذفها قصد به حماية الناس الذين نشروا الأحاديث الموضوعة وردّدوها بحسن نية ظنًا منهم أنها صحيحة. وهذا الافتراض كافٍ إلى حدّ ما=

أكثر هذه الأحاديث انتشاراً، وقد ورد في روايات مختلفة. وهذا الحديث رواه ثمانون صحابياً[7] ـ دون اعتبار الروايات المختلفة ـ[8]، وهو يُعَدّ بشكلٍ واضح ردَّ فعل ضد الوضع في الأحاديث النبوية. وعزو هذا الحديث إلى الصحابة ـ مثل عثمان ـ لا يثبت زمن الوضع بالقدر الذي تمنى ميور أن يستنتجه منه[9].

ومن هذا النحو حديث: «سيكون في أمتي أناس[10] يحدثونكم ما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإيّاهم» وكذلك: «يكون في آخر الزمان دجالون[11] كذّابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم. فإياكم وإياهم، لا يضلونكم ولا يفتنونكم» وثمة أقوال أخرى من هذا القبيل تحذّر من الوضع لم يقلها النبي نفسه ولكن رواها جماعة من الصالحين في القرنين الأول والثاني للهجرة على أنها مبادىء أساسية.

فيقول أحدهم مثلاً: «إن الشيطان ليتمثل في صورة الرجل فيأتي القوم

= لإضافة هذه اللفظة.

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(5) قارن بالبخاري (كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل) حول المشركين الذين قتلوا ببدر (حين تبوؤا مقاعدهم من النار».

(6) مقدمة صحيح مسلم ص 66، 67، أبو داود (كتاب العلم، باب التشديد في الكذب على رسول الله) الترمذي (كتاب العلم، ما جاء في تعظيم الكذب على رسول الله)، ابن ماجه (المقدمة، باب التغليظ في تعمد الكذب) (السطر 4: هنالك شكوك في لفظة متعمداً)، الدارمي (المقدمة، باب اتّقاء الحديث عن النبي) وفي جميع هذه العبارات توجد أقوال أخرى ذات نزعة مماثلة، وكذلك استنكار للأحاديث التي تذاع فور سماعها: «بحسب المرء من الكذب أن يحدّث بكل ما سمع».

(7) يقول السمعاني (ت 510 هـ) إن حديث «من كذب» قد روي من أكثر من تسعين طريقاً. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص 460 (ترجمة السمعاني رقم 1035) وسنذكر رواية واحدة فقط منها وهي: «مَنْ تَقَوَّل عَليّ ما لم أقل فليتبوأ بين عيني جهنّم مقعداً» انظر الخطيب البغدادي: الكفاية ص 200.

(9) وليام ميور: حياة محمد 37/1.

(10) في آخر أمتي.

(11) وتطلق كلمة «دجّالون» على وضّاعي الحديث، وقد جاء في معجم البلدان لياقوت 139/2 كلام عن أبي علي التميمي من هراة الذي يروى عن سفيان ووكيع وآخرين آلافاً من الأحاديث لم يقولوها أبداً يصفه بأنه: «أحد أركان الكذب» و «دجال من الدجاجلة» وهو يجب ألاّ يذكر إلاّ من أجل فضحه، والتحذير منه.

فيحدثهم بالحديث من الكذب. فيتغرقون، فيقول الرجل منهم: سمعت رجلاً أعرف وجهه ولا أدري ما اسمه يحدّث». ويقول آخر: «إنّ في البحر شياطين مسجونة أوثقها سليمان يوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآناً»[12].

وقد رويت عن النبي تحذيرات من التزييف والتأويل المجامل للعبارات المعترف بصحتها ومن هذا النحو: «يحمل هذا العلم من كل خلفٍ عدولُه، ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين، وانتحال الباطلين»[13].

وهكذا يُعَدُّ رَدُّ فعل نقّاد الحديث من أهل السنة ضد النزعات المتميزة نوعاً من التنبؤ.

(2)

2 ـ ظهرت التحذيرات التي ذكرناها آنفاً بين الجماعات التي انغمست في وضع الأحاديث ونشرها باستثناء أولئك الذين سَعَوا للحكم على هذه الأنشطة بصرف النظر عن كون هذه الموضوعات وجدت لخدمة الدين السنّي، أم كانت بسبب الرغبة في محاربة أهل السنة ومعاداة افتراضاتها (ومن هذا النحو الدعاية العلوية).

ولم يأخذ المفكرون الأحرار في حسابهم هذه الفوارق والاعتبارات المرتبطة بهم، ولم يقتصر ردّ فعلهم على جزء بعينه من الحديث الذي نما بشكل مثير (والذي ظهر بشكل مضايق لأهل السنة)، ولكن تجاوز ذلك إلى نظام الحديث برمّته.

وقد أثار التصرف المثير الذي تظاهر به المحدّثون في الحكم على تفصيلات الإسناد والمتن حتى عندما يتضّح تماماً بمجرد الرؤية السطحية (ما لم تثبط العزيمة برياء الرواة) أنه لا سبيل للتوثيق سخريةَ وازدراء قوم لم يعرفوا لأوعية العلم قدرها.

وقد يقال إن نظرة بعض الناس غير المتحاملة، وحتى الساخرة منها، والأشياء

(12) مسلم (المقدمة ص 80) مع شرح النووي.

(13) مقدمة سنن الدارمي.

التي أثّرت في عامة الناس بسبب طبيعتهم الدينية مألوفة أكثر من غيرها بين المشتغلين بالأدب لذاته في العالم الإسلامي في القرن الثاني والثالث. فأقدس المقدسات محطّ سخرية ومحلّ إنكار هنا، وهنالك شيء من التعصب يعزى عادة للمجتمع الإسلامي. وقد جعلت هذه الأحاديث مثار سخرية في هذه الدوائر. كما اختار الشعراء الظرفاء شكل الأحاديث[14] من أجل الأفكار السخيفة والماجنة ـ وهذا محمد بن مناذر (ت 200 هـ) يقدم لنا مثالاً على ذلك ـ[15] وفي مناسبة أخرى جعل إسحاق الموصلي الإسنادَ موضوعاً للنكتة من خلال إشارة ظريفة لكلمة المرسلات (سورة 77 آية 1)[16].

وقد بلغ هذا الأمر ذروته في قصيدة أدرجت في قصة علاء الدين، وقد وردت فيها نكتة سمجة مسبوقة بعبارة: «حدثنا عن بعض أشياخه أبو بلال شيخنا عن شريك»[17]. وهذه الموضوعات لم تظهر في الدوائر التي يتمتع فيها الحديث بسمعة حسنة، كما لم يتساهل فيها داخلها[18].

وقد استعمل علماء الكلام المعاصرون (وقتئذ) أساليب أكثر جديّة للاستخفاف برواة الحديث[19]. ولم يكن يصعب عليهم البرهنة على مقدار تناقض

(14) يستخدم ابن رشيق (ت 463 هـ) الإسناد بشكل مختلف كلياً لأغراض شعرية، وقد جاء ذلك في قصيدة استشهد بها Mehren في كتابه Rhetorik der araber ص 101 سطر 4.

(15) الأغاني 28/17

* يعني قول ابن مناذر:

وجدت في الآثار في بعض ما حدثنا الأشياخ في السند

(16) المصدر السابق 110/5

* (جاء في الأغاني: حدثني الصولي قال: حدثني ميمون بن هارون عن إسحاق أنه كان يقول: الإسناد قيد الحديث. فتحدث مرة بحديث لا إسناد له. فسئل عن إسناده فقال: هذا من المرسلات عرفاً).

(17) الليالي العربية (ألف ليلة وليلة) 95/2 طبعة بولاق 1279.

(18) [يجب ألّا يفوتنا أن السخرية من المقدسات لا تعني قلة الإيمان بها].

(19) أظن أن قول معاذ بن جبل الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب السنة، باب لزوم السنّة): «أحذركم زيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم» فيه هجوم خفيّ على موقف الفلاسفة من الأحاديث.

* (لا يفهم من قول معاذ ما فهمه جولدتسيهر، وتحذيره من الفلاسفة لفساد مقالاتهم لا لموقفهم من الحديث).

المسائل الشرعية والعقدية. وكان على أهل الحديث أن يقوموا بدورهم باعتبارهم سنداً يعتمد عليه، وذلك بجعل الأحاديث تصور الآراء المرفوضة من قبل المفهوم الديني الأكثر صحة، تلك الآراء التي أصبح لها نوع من الشيوع حتى في الإسلام. (ومن هـذا القبيل تجسيم الصفـات الإلٰهية) وقـد روى الحديث بـأسلوب أخّـاد الحكايات الغريبة التي اقتبسها من أساطير الإنجيل فضـلاً عن البدايـات الأولى للإيمان بالآخرة كما وردت في القرآن.

وللاستخفاف بالحديث استُغلت تلك النصوص التي رويت فيها الخرافات والأساطير الشعبية وأُدمجت في العقيدة الدينية باعتبارها من أقوال النبي[20].

كما تعرضت للسخرية الأحكام التفصيلية الدقيقة التي وردت في الحديث حول معظم العلاقات الأساسية في الحياة اليومية، وهلمّ جرّا.

والإصرار على السخرية من هذه التفصيلات اليومية يمكن الرجوع إليه في الحديث نفسه مما دعا المشركين آنذاك لأن يقولوا مستخفين بهذه الشريعة: «إن صاحبكم ليعلمكم حتى الخراءة»[21].

ومن المحتمل أن ما يروى على لسان النبي وقتئـذ يعكس رأي المنكرين الأحرار في زمان لاحق، الذين بدت لهم الأحكام التفصيلية لصغائر الأمور المتعلقة بالحياة اليومية الصادرة عن النبي، وإضفاء نوع من الحجّية الدينية الملزمة عليها، نوعاً من الآداب المريبة.

ومن بين تلك الأحاديث أثار انتبـاهَنا حـديثٌ ينتمي إلى هذه الـطائفة من الأقوال التي تشير إلى نوع من الهجوم في نطاق الحديث ضد أصحاب التفكير الحر (المعتزلة) الذي كان عليهم باعتبارهم مسلمين أن يحترموا الشـريعة. إذ أعلنـوا الاحتجاج بالقرآن وحده وحاولوا ردّ كل ما جاء باسم الحديث أو السنّة فيما يتصل

---

(20) انظر الجاحظ: كتاب الحيوان 286/4. ففيه سخرية من تلك الأحاديث.

(21) النسائي (كتاب الطهارة) النهي عن الاكتفاء في الاستطابة بأقل من ثلاثة أحجار) أبـو داود (كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة) الترمذي (الطهارة) باب الاستنجاء بالحجارة.

بسلوك الناس اليومي باعتبار أن هذين ليست لهما حجية القرآن خلافاً لما يدّعيه المناوئون.

ومن جهة أخرى يبيّن هذا الحديث وجهة نظر الرافضين، وأيضاً موقف أهل السنة من الحديث. يقول النبي: «ليوشك الرجل متكئاً على أريكته يُحدَّث بحديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله. ما وجدنا فيه من حلالٍ استحللناه. وما وجدنا فيه من حرام حَرَّمناه[22]. ألا وإنّ ما حرّم رسول الله فهو مثل ما حرّم الله»[23].

ومن الأمثلة على هذه العبارة الأخيرة أن هنالك أحكاماً تتعلق بالأطعمة وردت في الحديث (مثل تحريم أكل بعض الأنواع من الحيوانات) ولم يرد لها ذكر في القرآن. وقد زيّن هذا الكلام أيضاً بنوع من العواطف الإنسانية الخيّرة حيث استشهد به لصاحب خيبر، وكان رجلاً مارداً، اقترف كلّ الأعمال المنكرة نحو السكان المغلوبين: «أيحسب أحدكم متكئاً على أريكته قد يظن أن الله لم يحرّم شيئاً إلّا ما في هذا القرآن؟ ألا إني والله قد وعظت وأمرت ونهيت عن أشياء، إنّها لمثل القرآن أو أكثر وأن الله عزّ وجل لم يحلّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلّا بإذن. ولا ضَرْبَ نسائهم ولا أكلَ ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم»[24].

وفي القرن الثاني الهجري اتسعت رقعة الهجوم على الحديث بشكل كبير من قِبَل الزنادقة حتى إن ابن القطان (ت 198 هـ) يقول: «ليس في الدنيا مبتدع إلّا وهو يبغض أهل الحديث»[25].

ومن خلال ردود ابن قتيبة على حجج أصحاب الكلام نستطيع أن نتبين بسهولة ما وضعوه في الحديث، كما نستطيع أن نلحظ أيضاً مبلغ هجوم المنكرين الأحرار ضد هذا المبدأ الغالب في الحياة الدينيّة والذي تزايد بالفعل في القرن الثالث.

---

(22) أبو داود (كتاب السنة، باب في لزوم السنة).
(23) الترمذي (كتاب العلم، باب ما نهى أن يقال عند حديث النبي ﷺ).
(24) أبو داود (كتاب الخراج، باب في تعشير أهل الذمة).
(25) مقدمة الدارمي.

وقد حاول ابن قتيبة أن يفنّد في كتابه (مختلف الحديث) كلَّ هذه الاعتراضات من وجهة نظر أهل السنة، إلّا أنه وجد نفسه مكرهاً على استعمال كلّ أساليب التأويل لكي يجد بعض المعنى للأحاديث السخيفة التي لا يقبلها عقل، ولجأ إلى نظائرها في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وجعل شرائط لمعرفة صحة الأحاديث وتوثيقها. كما اعترف في كتابه بأن الأحاديث السخيفة ليست صحيحة[26]. ويعزو الخرافات السخيفة إلى القصّاص وإلى مصادر يهودية معبِّراً عن أسفه لتهافت المسلمين على هؤلاء[27].

وتأثير الخرافة اليهودية، والأسطورة المسيحية معترف به عند متكلمي أهل السنة[28] منذ عهود الإسلام المبكّرة وحتى الفترات اللاحقة.

وحتى في العهود الأولى تعبّر الأحاديث عن هذا الشعور:

سأل عمر بن الخطاب النبي قائلاً: «إنّا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا، أفَتَرَى أن نكتب بعضها؟ فقال: أمتهوكون أنتم كما تهوّكت اليهود والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية..»[29].

---

(26) يروي ابن قتيبة في مختلف الحديث ص 315 قول هشام بن عروة في محمد بن إسحاق، الذي يزعم أنه سمع أحاديث عن فاطمة زوج هشام: «أهو كان يدخل على امرأتي أم أنا؟» كما ساق ابن قتيبة كلام المعتمر عن أبيه يحذر من ابن إسحاق الكذّاب.

وقد ذكر أن الحديث قد تعرّض لكثير من التأويلات الطائفية. ص 76.

(27) المصدر السابق ص 279 طبعة محمد زهري النجار، نشر مكتبة الكليات الأزهرية 1966.

(28) غير أن الجاحظ يستشهد في كتابه البيان والتبيين 113/2 بقول لإعرابي جاء فيه: «حدّث عن بني إسرائيل ولا حرج» وهذا القول نفسه يذكره أبو داود في سننه (كتاب العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل) على أنه حديث، وكذلك الترمذي (العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل) في سياق مختلف عن الجاحظ.

[قارن أيضاً: الخطيب البغدادي: تقييد العلم ص 30 - 34، جولد تسيهر في مجلة RE (مجلة الدراسات اليهودية) 1902 ص 64، Richtungen ص 58، ومقالة Juifs ed musulmans selan le hadit، G. Vajda، في المجلة الآسيوية (JA) 1937، ص 117].

(29) مصابيح السنة 14/1. وقد ورد في سنن أبي داود (كتاب العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب) حديث يمثل موقفاً معتدلاً ويحث على احترام الصحيح من حديث أهل الكتاب ورفض الكاذب منه.

* (حديث أبي داود ليس في قبول الصحيح من حديث أهل الكتاب كما يزعم صاحبنا وكلّ ما فيه قوله ﷺ: «ما حدّثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم»).

وهكذا أخذ التحذير من أحاديث أهل الكتاب المفتعلة يتأكد فيما بعد عند المتأخرين من علماء الكلام انطلاقاً من هذا الحديث[30].

كما أخذت سخرية المتكلمين من الأحاديث شكلاً شعرياً، وقد حفظ لنا ابن قتيبة قصيدةً ساخرة[31] جاء فيها أن رواة الحديث لا يفهمون النصّ الذي يروونه[32].

زوامل للأشعار[33] لا علم عندهم بجيِّدها إلّا كعلم الأباعر
لعمرك ما يدري المطيّ[34] إذا غدَا بأحماله[35] أو راح ما في الغرائر

وهنالك قصيدةُ أخرى لشاعر مجهول يبدو أنّها تنتمي إلى المجموعة نفسها من الأفكار، جاء فيها: إنّ الرواة بلا فهمٍ لما حفظوا

لا الودع ينفعه حَمْلُ الجمالِ له ولا الجمالُ بحملها الودع تنتفع[36]

وهذا أبو العلاء المعرّي، أحد خصوم الحديث البارزين يقول[37]:

لقد أتَوْا بحديثٍ لا يثبته عقلٌ فقلنا عن أيّ الناس تحكونه
فأخبروا بأسانيد لهم كذبٍ لم تَخْلُ من ذكرِ شيخٍ لا يزكّونه[38]

---

(30) انظر القسطلاني 665/5. [قارن أيضاً بـ : جولد تسيهر: المصدر السابق هامش 28 و Vajda المصدر السابق ص 115].

(31) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 10.

(32) القصيدة لمروان بن أبي حفصة (ت 181 - 182 هـ) وهي تشير إلى الناس الذين ينشدون القصائد القديمة دون فهم لمعناها. أنظر السيوطي: المزهر 311/2.

(33) في ملاحظة هامشية لم يفهم كاتبها أصل الاستشهاد بهذا الكلام جعل لفظه (الأسفار) بدلاً من (الأشعار) إشارة إلى الآية القرآنية: ﴿كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾.
وهذا المعنى شائع في الشعر الشرقي وفي وصف الفهم الفاسد. انظر مثلاً: جلستان، جزء 8 رقم 3 طبعة جالدوين ص 209 من أسفل، ففيه كلام عن الدواب التي تحمل الأسفار.

(34) في المزهر للسيوطي: لعمرك ما يدري البعير..

(35) في المزهر: بأوساقه.

(36) الدميري: حياة الحيوان 2/ (مادة: الودع).

(37) «كن عبداً لله ولا تكن عبداً لعبيده: فالشريعة تخلق العبيد والعقل يحررهم» انظر، Kremer, Über die philosophishen Gedichte des Abul, Alâ Ma, ary (Vieena, 1888), P.96, On P.126 [اللزوميات، القاهرة 1831، 326/1].

(38) اللزوميات لأبي العلاء 103/1 طبعة المحروسة مصر 1831، وطبعة 1895.

وقد تركت هذه الملاحظات أثرها على إيمان المسلمين بالسنّة [39]. وكذلك نظم أبو عبد الله محمد بن نصر الحميدي (ت 488 هـ) في الردّ على أولئك الناس قصيدته (في النقد على من ذم الحديث وأهله).

(3)

إنَّ النتيجة الغالبة والثابتة قد حُققت بفعل ذلك النوع من ردّ الفعل الذي ظهر في دائرة المحدّثين أنفسهم، ضد التزايد المهول في الأحاديث، وتجلّى ذلك في تطور أحد أشكال نقد الحديث الصحيح.

وقد سبقت الإشارة فيما مضى ﷺ إلى أن الجماعة التقية كانت سريعة التصديق بكلٍ ما يعرض لها باعتبارها حديثٌ نبويٌ. وبسهولة أزيلت الشكوك المثارة حول توثيق أجزاء من المادة (الحديثية) المجمّعة. ويبدو أن الفقهاء أنفسهم قد وسّعوا نظرية الإجماع على حجية الحديث في فترة مبكرة، واتخذوا عمل الجمهور بالحديث دليلاً على صحته. وقد روي عن ابن عباس قوله: «إذا سمعتموني أحدث عن رسول الله فلم تجدوه في كتاب الله أو حسناً عند الناس فاعلموا أني قد كذبت عليه»[40]، وبمعنى آخر: الإجماع خير دليل على صحة الأقوال والأفعال المنسوبة للنبيّ[41]، والصحيح ما عدَّته الأمة صحيحاً[42].

---

(39) [عن خصوم الحديث انظر أيضاً: جولد تسيهر، ZDMG (مجلة جمعية المستشرقين الألمانية مجلد 61 من 860 وما يليها والمجلد 3 من 230 وما يليها. وانظر كذلك: جوزيف شاخت: أصول الفقه المحمّدي ص 40 وما بعدها].

(40) سنن الدارمي (المقدمة، باب تأويل حديث رسول الله).

(41) يذكر الخطيب البغدادي عدداً من الأحاديث تبين أن قبول الحديث النبوي وردّه يتوقف على الانطباع الذي يخلفه في نفوس الناس: «إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم وتنفر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم عنه» الخطيب البغدادي: الكفاية ص 430. وفضلاً من هذا توجد هنالك أقوال أخرى تتضمن المعنى نفسه.

* (تنظر تعليقنا).

(42) ويعبّر ابن خلدون عن هذا الإحساس عند المسلمين بقوله: «في الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع» أي للأحاديث التي يرفضها النقّاد. انظر المقدمة ص 260.

* (انظر تعليقنا).

وأهل الحديث ذوو الضمائر الحيّة، لم يقبلوا على أنفسهم أن يقادوا بهذه الطريقة السهلة للحكم على توثيق قدر هائل من الحديث، ومراعاةً للخطر الذي تهدّد أهل السنة من الأحاديث المتميّزة، بحثوا عن دليل آخر لمعرفة صحة الحديث غير إجماع الأمة.

وكان الدافع المباشر للحكم الصحيح على كل ما وصل الناس في صورة أحاديث من خلال أفرادٍ مؤثّرين في دوائر معينة من العالم الإسلامي، هو انتشار الأحاديث المعادية للمذهب السني التي عرفت في مساحات واسعة من بلاد الإسلام. وتبعاً للرأي الذي ذكرناه آنفاً ادّعوا الإجماع لمصلحتهم.

ويجب أن نتذكّر أن اتجاه السنة في إقليم من الأقاليم يحدّه، بشكل رئيس، أولئك الفقهاء الذين استحقوا ثقة سكان ذلك الإقليم.

وبوساطة الأحاديث التي نشروها، أثّروا في رأي الناس الذين عملوا في وسطهم، فأهل مصر لم يحترموا عثمانَ كثيراً حتى أذاع الليث بن سعد (ت 175 هـ) بينهم أحاديث فضائل عثمان. وبالمثل كان صنيع أهل حمص بعليّ حتى أطلعهم إسماعيل بن عيّاش (ت 181 هـ) على أحاديث فضائل عليّ[43]. يقول وكيع (ت 196 هـ): «لولا جابر الجعفي لكان أهل الكوفة بغير حديث»[44].

وبيسر نستطيع أن نستنتج ما نوع الحديث الذي نشأ في الكوفة تحت تأثير جابر من خلال ما عرفناه عنه بالفعل ﷺ.

وهكذا، فإن الانتماء الحزبي لرواة الحديث هو الذي يقرّر ما إذا كانت جماعات من الناس متأثرة بحزب أو بآخر.

وكان هنالك أيضاً خطر حقيقي من تسرب الأحاديث، خطرٌ هدّد كلَّ مجالات السنة في الدين وفي الحياة العامة، وكان على تلك الدوائر التي رغبت في حماية الحديث من تلك الموضوعات أن تبذل اهتماماً خاصاً بشخصية رواة الحديث

---

(43) الدميري: حياة الحيوان 376/2 (مادة: الليث).

(44) الترمذي (كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الآذان).

ورجاله التي انبنت عليه دعوى توثيق كلّ حديث. وتقبل هذه الأحاديث فقط على أنها تعبير صحيح عن الروح الدينية لكل الجماعة الإسلامية، كما رواهـا رجال ليست عدالتهم وموقفهم من أهل السنة محلّ شك، وكانوا بكل معنى الكلمة ثقات، ولم يعزوا إلى النبي لطيش مجرد أو لقلة في الدين أو لأغراض حزبية أقوالاً تتناقض مع المذهب العام وتخدم أغراضهم الخاصة.

ولم يلق متن الحديث اهتماماً كبيراً بقدر ما لقي الإسناد نفسه من اهتمام. والإيمان بصحة حديث ما أو بطلانه يتوقف على عدالة رواته، ولذلك عرف الإسناد بقوائم الحديث، حيث أصبح وجود الإسناد دليلاً على صحة الأقوال المروية به، وبدون الإسناد لا يصح حديث[45]، كما عرف الإسناد بقيد الحديث[46] الذي وحده يجمع بين رجاله.

ولمّا كان الخطر الذي تهدد الأحاديث من الرواة المتهورين والمتحيزين لم يُدرك، فإن ما أُعطي لرجال السند من اهتمام كان ضئيلاً[47].

وهذا مالك بن أنس كان يقدّم العمل بالحديث، ولم يكن يهتم بالرجال إلاّ قليلاً[48] ولذلك اعتنى بأحاديث المغنّي الفاحش عروة بن أذينة ورواها دون تردد[49]، ولعلّ ذلك يرجع إلى تعاطفه مع الغناء الذي كان منغمساً فيه في صباه[50].

ولم يهتمّ الفقهاء بالنظر في أسانيد الحديث إلاّ عندما انتشرت الموضوعات، فبذلوا حينئذ كلّ ما في وسعهم للتحقق من رواة كلّ حديث، بقصد جعل صحة

---

(45) مسلم (المقدمة ص 88) بشرح النووي.

(46) الأصفهاني: الأغاني 110/5.

(47) الدارمي: السنن (المقدمة ص 93 (باب الحديث عن الثقات).

(48) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 76/2.

* (انظر تعليقنا).

(49) الأصفهاني: الأغاني 105/21.

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام الفاسد).

(50) انظر الهامش رقم 285 من الفصل الثاني من كتابنا هذا.

* (سبق التعليق فانظره في موضعه).

الحديث تتوقف على سلامتهم من المطاعن[51]. ويبدو أن نقد الرجال قد ظهر في زمن ابن عـون (ت 151 هـ)[52]، وشعبة (ت 160 هـ)[53]، وعبـد اللّه بن المبـارك (ت 181 هـ)، ومعاصرين آخرين لهم[54].

وكان النقدُ أكثرَ دقّة وصرامة في العراق[55] وبلاد المشرق الأخرى، حيث كانت الأحزابُ السياسية والأبنية شديـدةَ المعارضـة، وقد استعملت في أسلوب عنيف وسائل دنيوية وروحية لنصرة آرائهم.

وعندما أصبحت هنالك حاجة لاختيار الأحاديث الصحيحة والحسنة، وردّ المـوضوعـة والمختلقة، بسبب الجمـع المنـظّم لـلأحـاديث في القـرن الثـالث الهجري، صار نقد الحديث جزءاً مهماً في علوم الحديث[56].

وقد بلغ ذروةَ ازدهاره في القرن الثالث والرابع الهجريين.

وحسبنا أن نذكر مؤلَّفين من أكثر المؤلفات التي لاقت استحساناً في ذلك الوقت، وهما: كتاب الضعفاء للنسائي (ت 303)[57] الذي سنتحدث عنه فيما بعد لكونه من أشهر أصحاب السنن وكتاب (الكامل في معرفة ضعفاء المتحدثين) لابن

---

(51) مسلم (مقدمة الصحيح) ص 84، وقد جاء في الكفاية للخطيب البغداديّ ص 122: «الناس لا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة، فلما وقعت سألوا عن الإسناد ليحدث حديث أهل السنة ويترك حديث أهل البدعة».

(52) انظر الفصل الثاني.

(53) وقد حكي عنه أنه كان أول من حقق في شخصية الرواة في العراق انظر طبقات الحفّاظ ص 83.

(54) جاء هذا نتيجة لأقوال كثيرة له ذكرها مسلم في صحيحه (المقدمة ص 92 وما بعدها).

(55) قارن بـ: الفصل الثاني. وقد أكد ابن خلدون في المقدمة ص 369 سطر 3 عناية العراقيين الكبيرة تلك.

* (وهذا تحريف والصواب: وكانت طريقة أهل الحجاز في الأسانيد أعلى ممن سواهم).

(56) عن أوائل هذا الفن انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 591/2 طبعة فلوجل، لايبزج 1835.

(57) مخطوط مارشام بأكسفورد رقم 556، وفهرست مخطوطات المكتبة البودلية، 379 رقم 2 ص 371 [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 171/1، الذيل 270/1].

* (طبع بحلب عن دار الوعي سنة 1396 هـ بتحقيق محمود إبراهيم زايد مع كتاب الضعفاء الصغير للإمام البخاري).

عديّ (ت 365 هـ)[58].

وجميع الرواة المذكورين في الإسناد يوضعون تحت الاختبار للحصول على معرفة عميقة بشخصياتهم، ولاكتشاف سلامة دينهم وأخلاقهم، وهل هم دعاة بدعة؟[59] وهل هم صادقون أو لا؟ وهل هم من الحفّاظ الأثبات الذين سلم حفظهم من الخلط والوهم؟ وهل هم ممن تقبل شهادتهم أمام القضاة دون تردد؟.

ورواية الأحاديث أرقى ضروب الشهادة[60]، لأن شهادة الراوي الذي سمع هذا القول أو ذاك مِنْ هذا الشخص أو من غيره، تتعلق بمادة عظيمة الأهمية في تحديد شكل الحياة الدينية. ونتيجةً لهذه الحصيلة من التثبت يكون الراوي (ثقةً)، و (متقناً)، و (ثَبْتاً)، و (حجّةً)، و (عَدْلاً)، و (حافظاً) أو (ضابطاً)، وتلك هي صفات الطبقة الأولى مِمَن تقبل روايته من الرواة. وأمّا مَن هو دون ذلك من الرواة فيوصف بأنه (صدوق)[61]، و (محل الصدق) و (لا بأس به)، ثم يليهم في المرتبة

---

(58) فهرست الكتب العربية المحفوظة في الكتبخانة الخديوية المصرية، القاهرة، 129/1، [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل، 280/1].

(59) لم تُعَدَّ البدعة في حدّ ذاتها جرحاً في عدالة الراوي إلّا إذا كان داعياً لبدعته. (ياقوت: معجم البلدان 452/3) (مادة ضبيعة)، وفيه يدّعي ابن حبّان إجماع الأئمة على ذلك، والرواية عن المتهمين بالقدر مألوفة في كتب السنة المعتبرة، انظر مثلاً: البخاري (كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله من يده) و (كتاب الطب، باب ذات الجنب) قارن أيضاً بكلام القسطلاني 22/4، 422/8. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص 77 الطبقة (5) ترجمة ثور بن يزيد الكلاعي. وفيها: «وكان قدرياً».

وحول هذه المسألة انظر ملاحظات ابن هشام ص 159 طبعة فستنفلد. وتاريخ أدب الشيعة ص 72 هامش رقم 6. وقد ذهب بعضهم بعيداً في هذا المنحى، حيث صرّح بأنّ رواة المرجئة ضعفاء لانحرافهم عن العقيدة السليمة. (الترمذي 119/1 طبعة بولاق: رأى رَأيَ الإرجاء) ولا يرى عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280 هـ) قبول رواية القائلين بخلق القرآن. أبو المحاسن 91/2. الطبعة الأوروبية.

* (يعني في الموضع الأول من صحيح البخاري حديث: «ما أكل أحد طعاماً قط...» وفيه: ثور بن يزيد الكَلاعي وكان قدرياً. وفي الموضع الثاني منه، حديث: «أذِن رسول الله ﷺ لأهل البيت من الأنصار أنْ يرقوا من الحمّة والأذُن» وفيه: عبّاد بن منصور رمي بالقدرة ولم يكن داعية».

(60) وصف ذلك بالتفصيل شبرنجر في مجلة الجمعية الآسيوية البنغالية (JASP)، 1856، ص 53.

(61) لا تعبر هذه اللفظة عن مطلق الصدق، ولذلك نجد في قولهم نحو: «جرير بن حازم ربما يَهِمُ في شيء وهو صادق» الترمذي 103/1 طبعة بولاق.

مَنْ هو (صالح الحديث)[62]، وأمّا أدنى ردجات التوثيق فقول النقاد في الراوي: (غير كذوب)، و (لم يكذب)[63].

ويميز نقاد الحديث بين أعلى مراتب التوثيق وأدناها وما يقع بينها، وترتبط الفائدة العملية والنظرية، للأحاديث عندهم بحسب ما يناله الرواة من درجات التوثيق. وكان لهذا التحقق (من شخصية الرواة) أكبر الأهمية حيث نجم عنه تأثير كبير في العمل الديني. ثم إن الذين يؤثرون في الحياة الدينية للأمة، هم وحدهم الذين يستطيعون الحكم على صحة الأحاديث، ولا يحتجون بكلّ شيء حتى يعلموا مخارج[64] العلم[65] على حدّ قول عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ).

وعبارات التوثيق المطلق والنسبي، وتعديل الرواة، تقابلها بالمثل عبارات تفصح عن عدم الثقة وعدم العدالة، ومن الواجب ملاحظة أن وجود خدش في عدالة الراوي يسمى (جرحاً) في مصطلح الحديث. وهنالك عدد كبير من المترادفات تتعلق بهذا المفهوم تستعمل للتعبير عن جرح الراوي، وأكثرها استعمالاً كلمة (طعن)[66]، ثم (قدح)، ويستعملون بندرة كلمة (نزك)[67] التي تظهر غالباً في الكتاب وكأنها (ترك) للتشابه بينهما في الرسم[68] وإذا لم يتحقق من عدالة الراوي بشكل أكيد، وبقيت بعض الشكوك تدور حوله، فإنه يمكن القول في شيء

---

(62) قارن بـ: الخطيب البغدادي: الكفاية ص 22 سطر 19. النووي: التقريب 345/1 مع تدريب الراوي للسيوطي. الطبعة الثانية 1966 بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

(63) الترمذي 57/1، 113 طبعة بولاق 1292 هـ في جزئين.

(64) مفردها: مخرج. ويراد بها الراوي. وقد استعمل صاحب العقد الفريد 22/3 هذه اللفظة بهذا المعنى في قصة أوردها.

(65) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 305/1 طبعة المنيرية (ترجمة عبد الرحمن بن مهدي).

(66) قارن أيضاً بقول ياقوت: «كلّم» 158/2.

* (يريد كلّمه تكليماً أي جرّحه تجريحاً).

(67) مسلم: مقدمة الصحيح ص 92 بشرح النووي. وهذه اللفظة أقل جرحاً من (كَذَبَ) عند اتهام الراوي.

(68) ومثل ذلك ما جاء في المعارف لابن قتيبة ص 448 من أن شهراً تركوه، والصواب أن تقرأ: إن شهراً نزكوه. وقد وقع في الخطأ نفسه الترمذي في جامعه 44/1، 117/2، 178.

من الحيطة أن هذا الراوي عرضة للغمز[69]. ونتيجة لهذا التثبت يوصَف الراوي المشتبه فيه بأوصاف اصطلاحية أخرى. فإذا قيل عن أحدهم إنه: (ليِّن الحديث) فذلك يعني أنه مجروح، إلاّ أن ذلك لا يعني أنه مردود الحديث مطلقاً. وقد يوصف بأنه (ليس بقوي)، ثم يتدنى في المراتب فيكون (ضعيفاً)، و (متروكَ الحديث)، و (ذاهبَ الحديث)، و (كذاب)، وهلم جرّا[70]. ويعرف هذا النوع من النقد في معرفة مستويات الرواة بعلم (الجرح والتعديل). وتوجد أكثر آثاره أهمية في تفسير ألفاظ السنن (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب. حيث يضاف لكل حديث مخرّج في كتب السنن جرح الرواة وتعديلهم).

وهذه الضروب من التثبت ساهمت في ظهور (علم معرفة الرجال)[71]، وقد بلغ هذا النوع من علوم الحديث أوجه عند ابن أبي حاتم (عبد اللّه بن محمد بن إدريس) الرازي (ت 327 هـ)[72].

وبصرف النظر عن التحقق من الصفات الشخصية للرواة، كان من الواجب على النقاد أن يهتموا كذلك بالانسجام والتوافق داخل الإسناد، وهنا كانوا قادرين على اكتشاف أمور عجيبة. ففي أحد الأسانيد مثلاً نجد أن عبد الرحمن بن أبي ليلى قد سمع من معاذ بن جبل في حين أن معاذاً توفي زمنَ خلافة عمر بن الخطاب، وأن عبد الرحمن لم يولد إلاّ سنة 17 هـ [73].

وفي مواجهة هذه الأمور كان دور النقاد إمعان النظر في الأسانيد لمعرفة

---

(69) «غمز عليه» انظر الطوسي: الفهرست ص 162، 223، وقد جاء في المصدر السابق ص 139 قولهم: «غمزوا عليه بلعب الشطرنج». و (الغمّاز) علوان كتاب في نقد الأحاديث المشبوهة ذكره إلفرت في فهرست برلين 279/2.

* (صاحب الغماز هو جلال الدين السمنودي).

(70) البغدادي: الكفاية، النووي: التقريب الصفحات السابقة.

(71) النووي: التقريب 341/1 مع تدريب الراوي للسيوطي.

-(72) ياقوت: معجم البلدان 120/3 (بلاد الريّ) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 345.

(73) الترمذي 189/2، 257.

* (في تفسير قوله تعالى: **إن الحسنات يذهبن السيئات**. من سورة هود).

استحالة اجتماع بعض الرواة من ناحية تاريخية. فمثلاً، إذا قيل إن الحسن البصري يروي عن أبي هريرة فذلك يعني أنهم لا يمنعون تاريخياً من اجتماعهما وأن تكون بينهما علاقات شخصية[74].

ويقول البخاري عن إسناد قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن سلمان أنه غير صحيح لأن سلمان كان ميتاً عندما بدأ أبو ظبيان في سماع الحديث[75].

وقد حاول الوُضّاع أن يبطلوا هذا المنهج التاريخي في النقد بإضافة رواة مجاهيل في الأسانيد المنقطعة، لذلك كان على نقّاد الحديث بذل ما في وسعهم لمعرفة ما إذا كان وجود مثل هؤلاء المجاهيل يقدح في صحة الحديث[76].

(4)

وبهذا البحث المضني في هذا النوع (من الحديث)، نجح نقّاد الحديث المسلمون في كشف كثير من الوضّاعين وَرَدّ أحاديثهم[77].

وقد خلقت فيهم تلك الاختيارات التي أجروها على ذلك الكمّ الهائل من الأحاديث الموضوعة نوعاً من التبصّر والتدقيق، وزادت من ريبتهم وشكهم.

وقد برهنت الوقائع على أن هذه الشكوك لا يمكن أن تمضي بعيداً إذا كانت تتمشّى مع جرأة الوضاعين.

وفي الواقع لم يفعل هؤلاء شيئاً فيما بعد يمكن توقعه في هذا المجال منذ البداية المفعمة بكل أنواع الأحاديث الموضوعة.

ويكفي هنا ذكرُ مثال واحد على جرأة الوضّاعين ـ بصرف النظر عن الطريقة المعهودة في عزو العبارات الزائفة إلى أسماء رواة يحسب لهم كل حساب في

(74) النووي: تهذيب الأسماء 162/2 (ترجمة الحسن البصري).

(75) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب في فضل العرب).

(76) هنالك مثال جَلّي على ذلك في شرح كتاب السير للسرخسي، مخطوط، ورقة 235، وأمثلة أخرى في سنن الترمذي 153/2، 174، 180.

(77) ذكر مسلم في مقدمه صحيحه ص 55. عدداً من مشاهير الوضاعين الذين تُرَدّ أحاديثهم.

التاريخ الإسلامي ـ للإشارة إلى أن هنالك بعض الناس لا يشعرون بأيِّ تردد في اختراع أسماء جديدة يخدعون بها المستمعين السذَّج. وفي القرن الذي ألَّف فيه ابن عدي كتابه الذي ذكرناه آنفاً كان هنالك أبو عمرو لاحق بن الحسين يخترع أسماء يضعها في أسانيده، مثل: طغرال وطربال وكركدن، ويعزو إليهم أحاديث[78].

وبازدياد الشكوك في هذه الحالات التي يحتمل أنها لم تكن في حالة عزلة، ظهر اعتناء النقّاد بالتثبت والتحرّي[79]، وهم لم يقصّروا ـ على الرغم من التساهل[80] ـ في إعلان الاستنكار بقدر الإمكان في هذا المجال.

وهنالك مثال يبيّن لنا المقدار الذي ذهب إليه بعضهم في هذا النقد السلبي، الذي يعطينا أيضاً رؤية عميقة لآلية تكوين الحديث النبوي ففي كثير من كتب السنن

---

(78) ياقوت: معجم البلدان 397/3 (صُدَر).

* (وفيه صُدَر»: ينسب إليها أبو عمرو لاحق بن الحسين بن عمران بن أبي الورد الصُّدَري، كان أحد الكذّابين وضع نسخاً لا يُعْرَف أسماءُ رواتها مثل: طغرال وطربال وكركدن، مات بنواحي خوارزم سنة 384 هـ).

(79) أثيرت في القرن الثالث الهجري مسألة ما إذا كان أولئك الرواة الذين توسعوا بتعمد في نشر أقوال صحيحة عن النبي بأسانيد مقلوبة يعدّون كالوضاعين. وأكبر تسامح كان قد حدث مع هذا الضرب من الوضع، انظر (الترمذي العلم، باب ما جاء فيمن روى حديثاً وهو يرى أنه كذب).

(80) لكي نكون منصفين فلا نميل لاستهجان معاني الأسماء الغريب (فإنه يجب أن نوضح) أن هنالك مصنفات في معرفة الأسماء المفردة للرواة، وهم موجودون بالفعل.

وقد ورد في مخطوط رقم 574 ورقة 4 أ بمكتبة جوته للمخطوطات العربية كلام لأحمد بن يونس الرّقي (ت 227 هـ) عن أحد الرواة الكوفيين، وهو مسدّد بن مسرهد بن مسرهل الأسدي، يقول فيه: «إذا ذكر هذا الاسم بعد بسم الله فإنه ينفع أن يكون رقية للدغة العقرب». وقد جاء في سنن ابن ماجه (المقدمة، باب في الإيمان): «لو قرىء هذا الإسناد على مجنون لبرأ».

* (هذا القول الذي نقله عن سنن ابن ماجه هو لأبي الصلت وهو ضعيف. والإسناد الذي يعنيه قد اجتمع فيه سبعة من آل البيت، وليس من العجيب أن يتبرّك به أبو الصلت وهو شيعي معروف واسمه عبد السلام بن صالح قال فيه أبو حاتم: لم يكن عندي بصدوق وقال، ابن عديّ: متهم. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال الدارقطني: رافض خبيث متّهم بوضع حديث: «الإيمان إقرار بالقلب» وهو الحديث الذي يروى بالإسناد المشار إليه. وذكر جولد تسيهر لهذا في الهامش من قبيل التزيّد والتهكم. وسوقه لبيان تساهل المسلمين في قبول الأسانيد الضعيفة غير مقبول، حيث سمعنا قول أهل النقد في رواية أبي الصلت. انظر ميزان الاعتدال للذهبي 616/2).

نجد نصًا يتعلق بالمسائل الشرعية التالية:

إذا عقد أحدهم على امرأة، ومات ولم يدخل بها، ولم يُسَمِّ لها صداقاً (فما صداقها؟) فهذه المسألة عرضت على ابن مسعود، وحكم فيها بقوله: «إن لها صداقاً، كصداق نسائها»[81] لا وكس ولا شطط[82]، وإن لها الميراث، وعليها العِدّة[83]. فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان. فقام ناسٌ من أشجع، فيهم: الجراح وأبو سنان، فقالوا: يا ابن مسعود، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فينا في بروع بنت واثق، وأن زوجها هلال بن مرة الأشجعي، كما قضيت. ففرح عبد الله بن مسعود فرحاً شديداً حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله[84].

وفي رواية أخرى عن معقل بن سنان أنه سمع رسول الله يقضي بذلك في بروع بنت واثق، فهذا المثال يوضح ظاهرة الاستدلال بالحديث على صحة حكم صدر من رأيٍ مستقل[85].

فقضاء ابن مسعود، فضلاً عن شهادة الحديث له، هو نتاج للفقهاء المتأخرين، ومما يصعب تعليله ظهور آراء مختلفة حول هذه المسألة الفقهية في القرن الثاني للهجرة، وأن حق المرأة في الصداق[86] كان محل استفسار.

يقول عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280 هـ) في نقده لهذا الحديث، وهو تلميذ ليحيى بن معين وأحمد بن حنبل: «ما خلق الله معقل بن سنان قط، ولا

---

(81) استطيع أن أقول بأن الضمير من (نسائها) يعود على القبيلة.

(82) عن لفظة (لا وَكَسَ) قارن: V. T و Beitr. Poesie, P.189 و Nöldeke وعن لفظة (ولا شطط) قارن: الأغاني 134/5 وفيه: فاشتطَّ عليه بالمهر.

(83) سورة البقرة، آية 234.

(84) أبو داود: السنن (كتاب النكاح، باب فيمن تزوّج ولم يسمِّ صداقاً حتى مات).
الترمذي: السنن (كتاب النكاح، باب، ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها).

(85) انظر الفصل الثاني.

(86) الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها..).

كانت بروع بنت واثق قط»[87].

ويبدو أن الدارمي قـد تجاوز الحـدّ في نقده، حيث يصعب إنكـار وجود معقل بن سنان[88] حتى وإن كانت صلته بهذه المسألة الفقهية من اختراع الفقهاء.

ولم يكن الدارمي أول من تجرأ على إنكار وجود أشخـاص لهم مكانتهم التاريخية في الأخبار الإسلامية، فهذا مالك بن أنس أنكر قبله بقرن وجود أويس القرني[89] الذي تسميه الأجيال اللاحقة سيد التابعين[90] وحيكت حول شخصيته الأساطير الدينية (وقد تنبأ محمد بوجوده)[91].

(5)

استطاع منهج نقد الحديث عند المسلمين أن يخلّص الأحاديث النبوية من بعض الأحاديث المخترعة، التي تظهر عليها علامات الوضع بوضوح ليس غير، على الرغم من أنّ الأمثلة على الموضوعية الفـردية. وقـد اهتم المنهج النقـدي الإسلامي في المقام الأول بالمظاهر الشكلية للنقد[92]، وهذه الأمور الشكلية هي القول الفصل في توثيق الحديث وإثبات صحته.

والحديث لا يوضع في ميزان النقد إلاّ من خلال شكله الخارجيّ، وبالتالي يتوقف الحكم بصحة المتن على صحة الإسناد، فإذا سَلِمَ الإسناد الذي رويت به

---

(87) النووي: تهذيب الأسماء 105/2.

* (يقول النووي في ردّه على كلام الدارمي السالف الذكر: «وهذا الذي قاله الدارمي غلط منه وجهالة لما علمه الحفاظ وغيرهم».

(88) ابن دريد: الاشتقاق ص 181 بتحقيق عبد السلام هارون، نشر مكتبة الخانجي. ابن عبد ربه: العقد الفريد 312/2.

(89) ابن حجر: الإصابة 115/1 [قارن أيضاً الخطيب والذهبي المصادر السابقة].

(90) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 127/1 الطبعة الأوروبية.

(91) مصابيح السنة 210/2 [قارن: ابن سعد 11/6، أبو نعيم: حلية الأولياء 79/2 الخطيب: تاريخ بغداد 15/3، الذهبي: ميزان الاعتدال 278/1].

(92) قارن موير: حياة محمد 44/1، دوزي: مقالات في تاريخ الإسلام ترجمة ڤ شوڤان ص 123.

* (انظر تعليقاتنا بآخر الفصل).

عبارات مستحيلة ملأى بالتناقضات الداخلية والخارجية من هذا النقد الشكلي، وكان متصلاً، واحتمال التقاء رجاله قائماً، فالحديث صحيح، وليس بمقدور أحد أن يقول: «إنّي أشك في إسناد الحديث لأن في متنه سخافات تاريخية لا يقبلها منطق».

وإذا رُويت أحاديث متناقضة بأسانيدَ صحيحة ولم يقدَّم أحد الإسنادين على الآخر، يأتي دور براعة التوفيق بينها[93]، وهذا يتطرق غالباً لتوافه الأمور وصغائرها[94]. وإذا لم يمكن التوفيق بين المتون مطلقاً يلتجأ إلى نظرية الناسخ والمنسوخ[95] (لا سيّما في أحاديث الأحكام)، أو إلى صياغة أصول شكلية محضة لمعالجة علل الحديث. فمثلاً هنالك أصل من أصول منهج نقد الحديث يستعمل عند اختلاف روايتين إحداهما مثبتة، والأخرى نافية، فتقدَّم المثبتة على النافية. فعندما يروي بلالٌ مثلاً أنَّ النبي صلّى في الكعبة، وينكر ابن عباس ذلك، والخبران مرويان بإسنادين صحيحين، نجد أن منهج النقد الإسلامي جرياً على الأصل المذكور يقدِّم رواية بلال المثبتة على رواية ابن عباس النافية، وفي ذلك يقولون: «إنما يؤخذ بشهادة المثبت لا بشهادة النافي»[96] ونقاد الحديث المسلمون لا يقيمون وزناً حتى للمفارقات التاريخية المحضة ما دام الإسناد صحيحاً. وتستغل موهبة محمد النبوية في تذليل تلك الصعوبات. ومن هذا القبيل زعمهم أن

---

(93) انظر الفصل الثاني.

(94) ومثال ذلك رفع الخلاف الهيّن بين ما جاء في البخاري (كتاب الصيد، باب من اقتنى كلباً ليس بكلب صيد أو ماشية، وكتاب المزارعة، باب اقتناء الكلب للحرث) حيث جاء في الموضع الأول من البخاري من اتخذ كلباً (نقص كل يوم من عمله (قيراطان) بينما ورد في الموضع الثاني (قيراط). والقيراط هو الميزان الذي يوزن به الأجر والجزاء كما في الحديث الذي أخرجه الترمذي (كتاب الجنائز، باب ما جاء في فضل الصلاة على الجنازة).

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(95) انظر مثلاً الترمذي (كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن شرب الخمر فاجلدوه).

* (انظر تعليقنا).

(96) السهيلي على ابن هشام ص 190. وكذلك كتاب الاستبصار فيما اختلفت فيه الأخبار للفقيه الشيعي الطوسي (ت 460 هـ) وهو يتعلق بهذا النوع من التوفيق بين أحاديث الأحكام انظر أيضاً: V. Rosen, Notices sommaires [des manuscrits arabes du musée asiatique, ST. petrsburg, 1881] P.27.

النبي ﷺ حدد الأماكن التي يدخل منها الحجاج إلى مكة مهلّلين قادمين من بلاد الإسلام المختلفة، وبالمثل أخذت الروايات المشكوك فيها في حسبانها حُجَّاج الشام، وهنالك روايات أيضاً احتاطت لقوافل الحج القادمة من العراق، والنقاد الذين ينكرون صدور هذه الروايات الأخيرة عن النبي لم يدفعهم إلى ذلك المفارقة التاريخية التي تضمنتها، ولكن دفعهم إلى ذلك ضعف الإسناد[97]. وعناية النقّاد المسلمين بالحديث يمكن أن نراها من خلال التطبيق العملي له.

ونجد من بين العديد من الأحاديث المتحيّزة طائفةً جديرةً بالنظر، وهي تلك التي يستحسن أن تعرف بأحاديث المدارس الفقهية، أي الأحاديث التي اخترعت في مدرسة فقهية خاصة لغرض إثبات تفوّقها على منافساتها من المدارس الأخرى، وحتى تعطي وزناً وقيمةً لمذهبها.

ولم تخترع الأحاديث المتحيِّزة لمواجهة المبتدعة في العقيدة فقط، ولكن جعلت أيضاً حكماً أعلى في الاختلافات بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز.

ولإثبات أن أبا حنيفة أعظم أئمة الفقه، اخترع أتباعه حديث: «إنّ في أمّتي رجلاً يقال له أبو حنيفة هو سراج الأمّة»[98]، وقد زعموا أنّ أبا هريرة سمع ذلك من النبي مباشرةً.

ولم يكن التصديق بأن محمداً قد ذكر فقيه العراق بالاسم، أقوى منه في الدوائر التي تؤمن بأن الشاعر أبا ذؤيب ودعيَّ الخلافة ابن الزبير مذكوران في التوراة[99]، وأن رهباناً من أهل الكتاب حدثوهم بأن كتبهم المقدسة قد وضعت

---

(97) هنالك أمثلة كثيرة على تزايد قلة الاهتمام (بهذا النوع من النقد) في شرح الزرقاني على الموطأ 158/2.

(98) النووي: تهذيب الأسماء 219/، الخطيب: تاريخ بغداد 335/8].

* (انظر العجلوني: كشف الخفاء 33/1، والسيوطي: اللآلىء المصنوعة 457/1).

(99) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 32 ص 351. وقد عثر أحد الرهبان في رق قديم على اسم شاعر عربي آخر. انظر الأغاني 155/6 (أخبار أبي دهبل).

* (جاء في الأغاني في الموضع المذكور: أنّ قوماً مرّوا براهب فقالوا له: يا راهب من أشعر الناس؟ قال: مكانكم. حتى أنظر في كتاب عندي. فنظر في رق له عتيق، ثم قال: وهب من وهبين من جمح أو جمحين).

معاوية بشكل واضح جداً، إلى درجة أنه لو كان في أمّة من الناس لَعُرِف من بينها[100] ولم يكن هذا عند أولئك الناس إلّا دليلاً ظاهرياً على احتمال ذكر النبي أبا حنيفة. ولم يتفوق العراقيون على أهل المدينة في هذا الشأن، حيث ادّعى هؤلاء أن مدرستهم الفقهية تستمد سلطانها من النبي نفسه، فاخترعوا الحديث القائل: «يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل[101]، فلا يجدون عالماً أعلمَ من عالم المدينة»[102]. ـ وهو حديث يروونه عن أبي هريرة أيضاً ـ، وفي هذا الحديث حِسّ مالكيّ.

وقد وَجَدَ هذا الحديث طريقه إلى كتب السنَّة، حتى إن مسلماً مع تشدّده في تصحيح الحديث ـ كما سترى فيما بعد ـ رغب في البداية أن يذكره في صحيحه، وهو لم يعرض عن ذكره لفساد متنه أو لاستحالة أن يشير النبيّ في كلامه إلى أوضاع المدارس الفقهية في القرن الثاني للهجرة، بل لعلّةٍ في سنده، وفيه سماع أبي الزبير من أبي صالح وهذا مستحيل من ناحية تاريخية.

وإذا كان الوضّاع الذين اختلقوا هذا الحديث قد ركّبوا له سلسلة الإسناد تلك بعناية فائقة فليس بمستبعدٍ أن توجد آثارهم في صحيح مسلم[103].

والدوائر الإسلامية التي احتفظت حتى الوقت الحاضر بالمناهج القديمة في الدراسة لا تزال تتّبع الاتجاه نفسه الذي واجهناه لكونه أسلوباً من الأساليب القديمة.

---

(100) المبرد: الكامل 271/2، ابن بدرون:

* (جاء في الكامل: وتزعم الرواة أن رجلاً من أهل الكتاب وَفَدَ على معاوية.. فقال له: تجد نعتي في شيء في كتب الله).

(101) عن هذا التعبير انظر المسعودي: مروج الذهب 107/5 «ذكر جميل من أخلاق معاوية وسياسته» ابن عبد ربه: العقد الفريد 285/2 وقد جاء فيه: «حتى ضربت عليه آباط الإبل» ويراد به عثمان، وهذه العبارة تقال في الشرّ.

(102) البغوي: مصابيح السنة 17/1.

(103) الدميري: حياة الحيوان 382/2 (المطيّة).

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام الفاسد).

يقول علي بن سليمان الباجمعوي، وهو أحد الفقهاء المعاصرين الذين بذلوا جهداً عظيماً في شرح كتب السنة الستة: «من أغرب الأشياء التي عرضت لي وأنا أروي الأحاديث النبوية التي تحثّ العلماء على اجتناب مخالطة السلاطين، قول أحد الحاضرين لي: «كيف يقول النبي ذلك، ولم يكن في أيامه سلاطين؟[104]، فهذا الرجل المسكين لم يفهم من الحديث أن رسول الله قد أنبأ بكل ما سيحدث إلى يوم القيامة»[105]. فنقد الحديث إذن يعتمد على أمرين: عدالة الرجال، واتّصال السّند.

وبينما يمكن التأكّد من الأمر الثاني من ناحية موضوعية بالتدقيق في وفيات الرواة، يخضع الأمر الأول بشكل كبير لذوق الناقد وحكمه الشخصيّ.

وقلّما نجد اتفاقاً (بين النقاد) في الحكم على عدالة أحد الرواة إلّا في أحوال نادرة. وغالباً ما يوصَفُ الراوي بعبارات متباينة، فهذا ابن سعيد الدارمي مثلاً يقول إنّه سأل ذات مرّة يحيى بن معين عن جبير بن الحسن، فأجابه بأنه: «ليس به شيء». (ويقول أبو حاتم: لا أرى بحديثه بأساً)، ويقول عنه النسائي إنه: «ضعيف»[106].

وتكون الأحكام من حينٍ إلى آخر متذبذبةً[107]، وتتصف المصطلحات التي ابتكرها أهل النقد بمرونة شديدة، تسمح بتجنب حكم نهائي (على الرواة). فانظر

---

(104) الظاهر أن المنكر لا يعرف أن لفظة (سلطان) قد استعملت قبل النبي بكثير جداً، وقد ظهرت في الأصل بمعنى (الحكومة) فقط، ثم أصبحت فيا بعد لقباً لكل حاكم، وقد استعملت كلمة (سلطان) بالمعنى الأول في المصنفات الفقهية القديمة، فمثلاً: من المعروف في أحكام النكاح أنه لا ينعقد إلّا بوجود وليّ للمرأة (وإذا لم يوجد) فإن السلطان وَليّ من لا وَليَّ له. انظر الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في لا نكاح إلّا بوليّ).

(105) الباجمعوي: شرح سنن أبي داود ص 175.

* (لم يكن هذا الشرح متوفراً لديّ عند الترجمة حتى أنقل كلامه بأحرفه، فاكتفيت بالترجمة).

(106) ياقوت: معجم البلدان.

(107) وخير مثال على ذلك ما ذكره ابن خلدون (المقدمة 261/1) في معرض نقد أحاديث المهديّ حيث ساق الآراء الصحيحة والباطلة لنقّاد مختلفين في الحكم على أحد الرواة. والكلام برمته يمكن أن يعدّ نموذجاً للنقد الإسلامي للأحاديث.

* (انظر تعليقنا).

(مثلاً) إلى ما قيل في الليث بن سُلَيْم. يقول فيه البخاري: «صدوق وربّما يهم في الشيء»، ويقول أحمد: «لا يُفْرَحُ بحديثه، وهو يرفع أحاديث موقوفة عند غيره، ولذلك ضعّفوه»[108].

وهكذا لا يستطيع المرء معرفة ما إذا كان صدوقاً أم ضعيفاً. ويبدو أنّ خلق قاعدة ثابتة لهذه الأمور كان أمراً مستحيلاً، والنقّاد أنفسهم أكّدوا[109] أن القدرة على الحكم على قيمة الأحاديث لا يمكن أن تكتسبَ إلّا بطول المجالسة والمناظرة والمذاكرة.

وفي غيبة القواعد المنهجية الصارمة لا يبقى إلا الاستعداد الشخصي للفرد وشعوره بالتمييز سبيلاً للحكم، وهو ما يعرف بذوق المحدِّثين في التفريق بين الصحيح والضعيف[110].

وقد تقود وجهات النظر الشكلية للنقاد المسلمين بين الفينة والأخرى إلى نقد بعض عناصر المتون. وفي أثناء اختبار صحة الأسانيد تبين أن بعض رواة الحديث الثقات يروون الأحاديث المنكرة[111]. وحتى هذه الضروب من التقويم كانت محكومة أساساً بدوافع شكلية[112]، ولكن التأمل العميق في الأحاديث يقود غالباً إلى الحكم بأن هذه الأحاديث «لا نور فيها وعليها ظلمات»[113] كما يقول أبو نعيم الأصفهاني (ت 430 هـ).

وبعبارة أخرى إن أمارات الوضع ظاهرة على أسلوبها ومحتواها.

غير أنه لم يترك للذوق الشخصي إلّا هذا الجانب من النقد.

---

(108) الترمذي (كتاب الأدب، باب ما جاء في دخول الحمام).

(109) انظر ترجمة عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ) في تهذيب الأسماء للنووي 305/1 ولاحظ سياق النصّ.

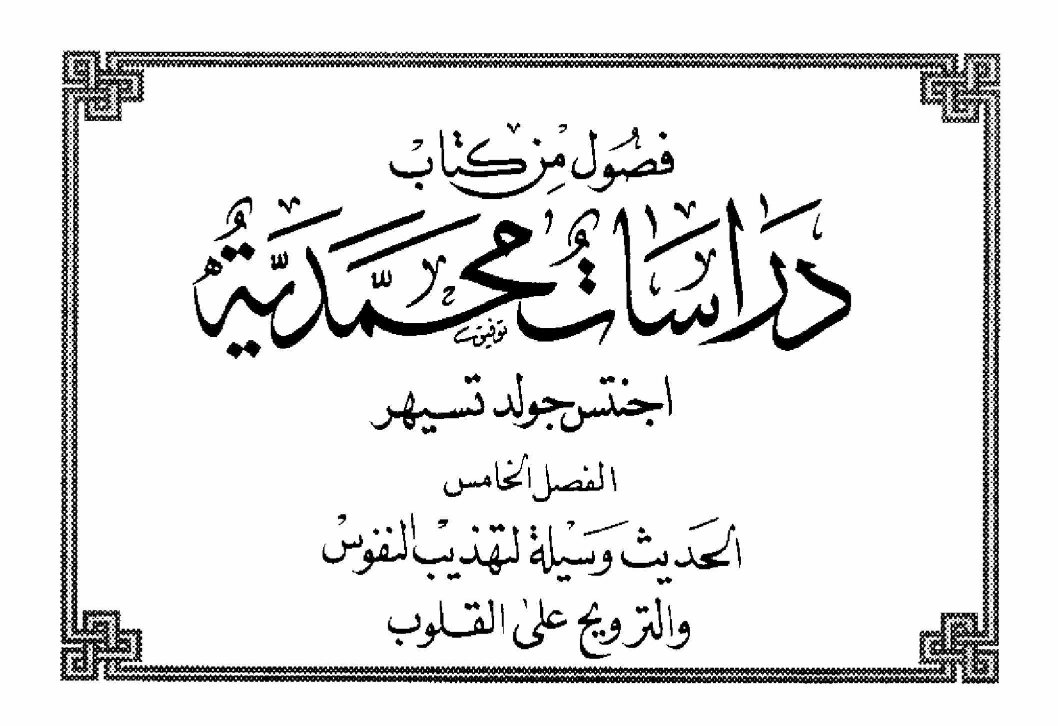
(110) السيوطي: طبقات المفسرين ص 17 رقم 50 طبعة ميرسينج.

(111) وأمثلة ذلك ما جاء في سنن الترمذي 28/1، 295، 293/2، 329/3.

* (نظير ذلك ما جاء في الترمذي (باب في الجنب والحائض): «ولبقية أحاديث مناكير عن الثقات» راجع تعليقنا على هذا.

(112) انظر التعريفات في Risch. P.18.

(113) قال ذلك في مقدمته للمسند المستخرج على صحيح مسلم (القاهرة، مخطوط رقم 417) القاهرة، فهرست الخديوية 307/1. وقارن ذلك بقولهم: «لوائح الوضع عليه ظاهرة» انظر خزانة الأدب للبغدادي 101/1 طبعة عبد السلام هارون.



(1)

يشمل نقد فقهاء المسلمين من حيث المبدأ جميع ضروب الرواية الحديثية، ولكن يجب أن نلاحظ أن آراء الجماعات قد فرّقت بين مستويات مختلفة في الحكم الأخلاقي على وضع الأحاديث. وقد رأينا قبلاً بالفعل أن النقد الصارم الموجّه إلى الأحاديث المختلفة لم يكن سائداً في كل مكان.

ومن وجهات نظر معينة سمح أفضل الناس باختلاق الأحاديث ونشرها في ظروف مخففة. وكان التشدد في الحكم على الأحاديث موجهاً عموماً لأحاديث الحلال والحرام، أي أحاديث الأحكام، أو تلك التي تعد مصدراً من مصادر الاستنباط الفقهي والعقدي[1]، وهذه الأخيرة يجب أن تكون خاليةً من

---

(1) قارن: شبرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZKMG). مجلد 10 ص 16 وما بعدها.

الزيادات المشكوك فيها، لأنها دليل على تثبيت السنة، وبيان للأفعال المأمور بها والمنهي عنها، وسبيل لكسب رضوان الله. وقد تساهل كثير من الفقهاء في رواية الأحاديث النبوية التي لا تتصل بالفقه، ولكنها تتصل بفضائل الأعمال.

وعلى الرغم من أن الأحاديث الموضوعة في هذا المجال لم تكن في الواقع مستحسنة، إلّا أنَّ أسانيدها لم تخضع مع ذلك لاختيار صارم[2] كالسنن وأحاديث الأحكام.

والرواة الذين لا تقبل روايتهم في أحاديث الأحكام، ينظر إليهم على أنهم عدول في أحاديث الفضائل[3].

وقد نصح النووي بنوعٍ من المسامحة مع هؤلاء حيث قال: «هذا حديث ضعيف، ولكن يستأنس به»[4].

ونظراً لأن تلك الأحاديث صدرت عن تقوى وورع فقد سمح بنشرها.

وقد ذهبت بعض الدوائر إلى ما هو أبعد من ذلك، فشجعوا بشكل إيجابي اختلاف الأحاديث الزائفة.

والاعتراض على وجود الأحاديث الموضوعة في كتب أخلاقية مثل: (تنبيه الغافلين) للفقيه المبرِّز أبي الليث السمرقندي (ت 375 هـ)[5] قليل، وهي في حاجة إلى متعصبين معادين للموضوعات من أمثال ابن الجوزي الذي قام بتحرير كتاب الإحياء للغزالي من جميع الأحاديث المشبوهة[6].

---

(2) وقد تحذف الأسانيد في رواياتهم. انظر، اليافعي: روض الرياحين في حكايات الصالحين ص 5 القاهرة، 1297 هـ.

(3) البغدادي: الكفاية ص 134 طبعة حيدر آباد: «يقول أحمد بن حنبل: إذا روينا عن رسول الله في الحلال والحرام، والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد. وإذا روينا عن رسول الله في فضائل الأعمال... تساهلنا في الأسانيد».

(4) النووي: المنثورات (مخطوط) ورقة 17 أ. ويعني حديث تلقين الميّت الشهادتين.

(5) فهرست المكتبة الخديوية بالقاهرة 151/2.

(6) المصدر السابق ص 132 [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 540/1 رقم 2، الذيل 748/1].

* (يعني كتاب منهاج القاصدين. وله (إعلام الأحياء بأغلاط الأحياء، انظر ذيل طبقات الحنابلة 419/1).

وقلّما رفض أحدهم الأحاديث الضعيفة الواردة في الأبواب الأخلاقية من كتاب الإحياء. وقد جَوّزت الكرّامية وضع الأحاديث في الترغيب والترهيب والزهد[7] وقد سلك مسلكهم بعض الجهلة المتسمين بِسِمَةِ الزهّاد ترغيباً في الخير في زعمهم الباطل[8] كما ذكر ذلك النووي.

وكانت المواعظ بشكلٍ ظاهر هي المجال الذي ازدهرت فيه الموضوعات والنزعات الأخلاقية[9]، وفي القرن الخامس الهجري، أجبر الوعاظ في بغداد على عرض أحاديثهم النبوية التي يروونها في مواعظهم عَلَى عالم الحديث الشهير أبي بكر أحمد الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) قبل شروعهم في روايتها[10]. وهذا دليل على مدى العبث بالأحاديث في تلك الدوائر. والذين أيّدوا المذهب القائل. بجواز وضع الأحاديث لأسباب أخلاقية ونشرها بحرية حاولوا إيجاد أصول دينية لوجهة نظرهم:

ولدراسة طرق التحايل الشرعي من الممتع أن نستمع إلى الحجة الرئيسة لهؤلاء.

جاء في الحديث الذي يحرّم الوضع على النبي: «من كذب عليّ متعمداً [ليضل الناس به] فليتبوأ مقعده من النار»[11] والكلام الموجود بين قوسين داخل الحديث ليس موجوداً في النص الأصلي للعبارة، وقد زيد بغية تجويز الموضوعات التي لا تضلل الناس.

وقد فسّرت عبارة (من كذب عليّ) بأنها غير (من كذب لي)، وبذلك فالموضوعات التي تحث على التقوى، وتقرّب من خشية الله غير مستنكرة[12].

---

(7) وقد ذكر النوي هذه المسألة في كتابه (التقريب) 283/1 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، 1966.

(8) النووي: شرح صحيح مسلم 65/1 دار إحياء التراث العربي.

(9) قارن بـ : (مقالة في الحديث النبوي) لأحمد خال بهادر ضمن كتاب (قاموس الإسلام) لهيوز Hughes ص 642.

(10) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 436.

(11) راجع ص 490 من الفصل الرابع.

(12) ذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم 70/1 حجج هؤلاء وتفنيد أهل السنة لها.

وهكذا استُغلّت الأحاديث الموضوعة في أغراض الخير، وبنية حسنة، ولم يبد على الوضاعين أي نوع من الخجل من صنيعهم هذا عندما تصدّى نقّاد الحديث لهم، وقد قدّموها دون مقابل.

ومن المعروف أن هنالك عدداً من الأحاديث التي تنسب إلى النبي تتعلق بفضائل سور القرآن، وقد بيّنت بشكل دقيق مقدار الأجر الذي يناله أهل الصلاح المنشغلين بقراءتها. وقد جعل بعض مفسّري القرآن، مثل البيضاوي، لكل سورة قولاً في فضيلتها، وقد وردت تلك الأقوال مرتبةً في حديث طويل. وهذا الحديث الموضوع يعزوه أبو عصمة (نوح) الجامع إلى عكرمة الذي يقال إنه سمعه من ابن عباس.

ومن الأفضل أن نستمع إلى كلام أبي عمار المروزي عن أصل هذا الحديث: «قيل لأبي عصمة الجامع: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل السور سورة سورة وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناسَ قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق، فوضعت هذا الحديث حسبةً»، وقد سئل رجل آخر وهو ميسرة بن عبد ربه وكان يروي مثل هذه الأحاديث في فضائل السور، فقال: وضعتها أرغّب الناس فيها. والاعتراف نفسه يروى عن أحد الوضاعين لأحاديث فضائل القرآن: عن المؤمل بن إسماعيل قال: «حدثني شيخ بحديث أبي بن كعب في فضائل سور القرآن سورة سورة فقال: حدثني رجل بالمدائن وهو حيّ، فصرتُ إليه. فقلت له: مَنْ حدثك؟ قال: حدثني شيخ بواسط وهو حيّ فصرتُ إليه، فقلت له: من حدثك؟ قال: حدثني شيخ بالبصرة، فصرتُ إليه، فقلت: من حدثك؟ فقال: حدثني شيخ بعبادان، فصرت إليه، فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً فإذا فيه من المتصوِّفة، وبينهم شيخ، فقال: هذا الشيخ حدثني، فقلت: يا شيخ من حدثك؟ فقال: لم يحدثني أحد، ولكننا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا قلوبهم إلى القرآن»[13].

---

(13) السيوطي: الاتقان 155/2.

وقد شاعت هذه الأحاديث في القرن الثالث الهجري. وذكر الترمذي أمثلة متعددة منها[14] وجعل لها الدارمي فصلاً برمته في سننه[15] بالرغم من أنها ليست جميعها تنسب إلى النبي ولكنها تروى عن الفقهاء المتأخرين.

ومقدار التسليم بهذه الأقوال عموماً يوضّحه الخبر التالي: «من قرأ ألف آية في ليلة كتب له قنطار من الخير»[16].

وقد استلزم هذا الخبر الخوض في الموازين والمكاييل.

(2)

هنالك ظاهرة جديرة بالاهتمام على وجه الخصوص، توضح الكيفية التي نسبت بها أقوال أخلاقية إلى النبي وهي ليست له. وعزو أقوال إلى النبي في كتب الحديث ونشرها منذ فترة مبكرة بين المسلمين، وهي من أقوال غيره، ليس أمراً نادراً البتة.

فما يعرف بالأحاديث الموقوفة، وهي الآثار التي ينتهي سندها إلى الصحابي أو حتى إلى التابعي، يمكن رفعها بسهولة إلى النبي فتكون أحاديث مرفوعة، وذلك بزيادة بضعة أسماء دون تردد، وبشكل اعتباطي لإكمال السقط في سلسلة الإسناد[17].

وقد استعمل هذا عموماً في أحاديث الأحكام، وتجاوزتها إلى غيرها.

ولم ينفر الناس من نسبة أقوال إلى النبي ترجع إلى عهود الجاهلية، وقد قاموا بذلك عن طيب خاطر، حيث أصبح معلوماً لديهم أن محمداً نفسه لم يتردد في

---

(14) انظر (أبواب فضائل القرآن عن رسول الله) في جامع الترمذي.

(15) سنن الدارمي (كتاب فضائل القرآن).

(16) الدارمي (كتاب فضائل القرآن، باب من قرأ ألف آية).

(17) انظر مثلاً: الترمذي 289/1. 167/2، 190/2، 233/2.

* (راجع تعليقنا على هذا الكلام).

ويعرف من يرفع الأحاديث المقطوعة بأنه رفّاع. المقدمة لابن خلدون 265.

إضافة عبارات جاهلية إلى القرآن(18).

وفي إحدى دراساتنا السابقة(19) أشرنا إلى أن حديث النبي «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» هو مثل عربي قديم، ويحتمل أنه نشأ في دوائر جاهلية(20)، وقد أعجب به المسلمون فنسبوه إلى النبي(21).

وعبارة «الخيل معقود بنواصيها الخير» التي يستشهد بها كثيراً مِن بين أقوال النبي موجودة في قصيدة لامرىء القيس(22).

وثمة جانب آخر من هذه الظاهرة يحتاج إلى دراسة عن قرب أكثر، وهو وجوب إعراض المرء عما لا يعنيه في قولهم: «ترك ما لا يعنيه». ونجد هذا الكلام في آثار مختلفة على أنه مبدأ من المبادىء الأخلاقية الإسلامية التي تنسب إلى النبي(23).

وبذلك فإنّ كلَّ من عمل بهذه الفضيلة من أهل الفضل فهو محمود الخِصال(24).

---

(18) الجزء الأول من هذا الكتاب ص *22. من ملاحظة 8.

* (جاء في الموضع المشار إليه: إن عبارة «فصبر جميل» الواردة في القرآن يوسف/83 موجودة بالفعل في قول الشنفري في لامية العرب: «ولا الصبر إن لم ينفع الشكو أجمل» وقد شاع هذا عند الشعراء المتأخرين).

(19) انظر كتابنا (المذهب الظاهري) ص 154.

(20) جاء في أشعار الهذليين ص 134 رقم 19: «يعينك مظلوماً ويؤذيك ظالماً» قارن بقول أحد الشعراء المتأخرين (الأغاني 123/7): «يسرّك مظلوماً ويرضيك ظالماً».

* (البيت الثاني لأم يزيد بن الطثرية وقيل لزينب أخته ترثيه، وقيل لوحشية الجرمية، وعجزه: وكل الذي حملته فهو حامله).

(21) ظهرت هذه العبارة لأول مرة على أنها حديث نبوي في كتاب السير للشيباني ورقة 59 أ، (WL، XL، ص 60 رقم 191)، [179/1].

(22) الدميري: حياة الحيوان 393/1 (مادة الخيل). امرؤ القيس 8: 1.

(23) في الأربعين النووية. الحديث رقم 12.

* (يعني حديث: «من حسنِ إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»).

(24) مدح عبد الملك بأنه: «كان تاركاً بالدخول فيما لا يعنيه» أنساب الأشراف ص 162 وبالمثل وصف مالك جعفراً الباقر كما ذكر الزرقاني في شرحه على الموطأ 209/1 بأنه كان يتحلّى بهذه الفضيلة. وفي كتب التراجم نجد أن بعض الناس يمدحون بأنهم: «مقبلون على ما يعنيهم». انظر مثلاً، ابن بشكوال: =

إلاّ أنّ أقدم المصادر تعزو هذا إلى آخرين مثل: لقمان[25]، وعمر بن الخطاب[26]، وابنه عبد اللّه[27]، وعمر بن عبد العزيز[29]، وكذلك الشافعي[30]. وتذكر صحف شيت وإبراهيم أيضاً من حين إلى آخر على أنها مصدر لهذا القول[31] الذي يعدّ ضرباً من الحكمة أو نوعاً من النصح للتخلّق بصفة الحِلمْ بمعناه العربي القديم (قارن الجزء الأول ص 203)، وليس بوصفه قولاً دينياً على الإطلاق.

وقد ورد هذا القول (ويعني ترك المرء ما لا يعنيه) بمعنى الحِلْم في ثنايا حِكَم الحارثة بن بدر (ت 50 هـ)، ممثل المروءة القديمة في العقود الأولى للإسلام[32].

ومع ذلك روي فيما بعد على أنه حديث.

وبالطريقة نفسها وجدت عبارات من كتاب العهد القديم[33]، والأناجيل

= الصلة ص 202، 453، 496، 516، 518، 593، 612، الخ. قارن أيضاً بـ: أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 541/1. (الطبعة الأوروبية).

(25) الموطأ (كتاب الجامع، باب ما جاء في الصدق والكذب)، قارن، الميداني 227/2.

* (جاء في الموطأ: قيل للقمان ما بلغ بك ما نرى، يريدون الفضل، فقال لقمان: صدق الحديث وأداء الأمانة وترك ما لا يعنيني).

(26) أبو يوسف: الخراج ص 15، وفيه: «لا تعترض فيما لا يعنيك».

* (وهو كلام لعمر بن الخطاب).

(27) الشيباني: الموطأ ص 386.

(28) اليعقوبي: التاريخ 304/2 دار بيروت للطباعة والنشر، 1980.

* (يعني قول الحسين بن علي: «إن المعرفة بكمال المرء تركه الكلام في ما لا يعنيه»).

(29) العيون والحدائق ص 40. وهي إحدى الصفات الخمس التي سألها في خطبته عند توليه.

(30) النووي: تهذيب الأسماء ص 55.

* (يقول الشافعي في الموضع المذكور: «مَنْ أحبَّ أن يفتح الله قلبه أو ينوّره فعليه بترك الكلام فيما لا يعنيه»).

(31) قارن بالأربعين النووية ص 28 وشرحها للفشني ص 48.

(32) الأغاني ٣٤،١٢ (ترجمة الحارثة بن بدر) [وحول هذا انظر أيضاً، الغزالي: الإحياء الجزء الأول الباب الثاني، الهجويري: كشف المحجوب ص 11 ترجمة نيكلسون. ابن خلدون 196/3، جولدتسيهر، ZKMG، مجلد 67 ص 532].

(33) نكتفي بما جاء في مروج الذهب للمسعودي على أنه حديث وهو: «رأس الحكمة معرفة الله» واستبدلت=

طريقها بين أقوال محمد[34].

وبَدَا كلُّ شيء للفقهاء في تلك الأيام ـ عندما بلغ نموّ الحديث ذروته ـ جديراً بالتبني وإعادة صياغته في شكل حديث. وفي هذه الصور أمكنه أن يصير عنصراً مكوناً لتعاليم الإسلام.

(3)

إنّ الاقتناع باختراع الأحاديث والسماح بنشرها لما يترتب عليها من منفعة أخلاقية للمسلمين، ومن أجل الترغيب في التقوى والصلاح، والحثّ على تطبيق الفضائل الدينية والواجبات الشرعية. كان ـ كما جاء في كتب الحديث ـ أكثرَ شيوعاً عند المنشغلين برواية الأحاديث، سواء أكانت احتساباً لوجه الله أم لمصلحة ذاتية.

لذلك فإنّ كتاب سير الزهّاد والصالحين بعد أن يثنوا على حياتهم الفاضلة وتلهفهم على الأمور الدينية، كثيراً ما يعلّقون في آخر تراجمهم بأنهم ليسوا من الثقات في الرواية أو أنهم يضعون الأحاديث[35].

فهذه الحرية ـ المسلّم بصحتها دون أدنى شك ـ قد أخذت تنتشر تدريجياً في الدوائر العريضة، وفتحت بذلك طريقاً ولجت من خلاله عناصر أكثر غرابة. وليس في كل مكان وزمان تسود الدوافع الناجمة عن التقوى والورع.

والتهذيب الأخلاقي مرتبط بعامل نفساني، وهو التسلية أو المتعة الذهنية، ولذلك لم يستطع أحد منذ زمنٍ بعيد أن يميّز بين مستوياته المختلفة. وشيئاً فشيئاً تحوّلت قصص المواعظ إلى حكايات مسلية حتى بلغت حدّ الهـزل، والكلّ لا يخرج عن الأحاديث النبوية.

= لفظة (مخافة) بلفظة (معرفة). المسعودي: 168/4 (باب ما بدأ به عليه السلام من كلام مما لم يحفظ قبله عن أحد) انظر: المثل 10/9 في Fleisher, Leib. Cat., P. 428 a. bottom.

(34) انظر الذيول الملحقة بآخر كتابنا هذا.

(35) ورد مثلاً في طبقات المفسرين للسيوطي ص 11 رقم 31 طبعة البرتو مورسينج في ترجمة الحسن بن علي الأصمعي: «كان واعظاً (ت 434)، لكن في أحاديثه مناكير، بل اتهم بوضع الأحاديث».

* (هو الحسن بن علي الكاشغري).

وقد رووا عن النبي منذ مطلع القرن الثالث الهجري، وربما قبل ذلك قوله: «ويل للذي يحدّث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له، ويل له»[36].

وسنتناول الآن بالدرس تلك الدوائر التي انصبَّت عليها هذه اللعنات الثلاث، ولكن دون اعتبار للترتيب الزمني.

يحكى في وفاة محمد بن جعفر الأدمي (ت 349 هـ) القارىء صاحب الألحان أنه حج إلى مكة بصحبة محمد الأسدي وأبي القاسم البغوي النحوي، فلمّا صاروا إلى المدينة وجدوا ضريراً قائماً يروي أحاديث موضوعة وقد اجتمع إليه الناس، فأراد أبو القاسم أن ينكر عليه فقال الآدميّ: تثور علينا العامة، ولكن اصبروا وشرع يقرأ، فما هو إلّا أن أخذ يقرأ فانفضّت العامة عن الضرير وجاؤوا إليه، وسكت الضرير، وكُفِي أمرُه.

فبم تشبّه قصة هذا الرجل الضرير؟.

وفي مناسبة أخرى في المدينة أيضاً: مرّ بشار بن برد بقاصّ المدينة فسمعه يحكي في قصصه قول النبي: من صام رجباً وشعبان ورمضان بنى الله له قصراً في الجنة. صحنه ألف فرسخ في مثله، وعلوّه ألف فرسخ، وكلّ باب من أبواب بيوته ومقاصره عشرة فراسخ في مثلها. فالتفت بشار إلى قائده، فقال: بئست والله الدار هذه في كانون الثاني[38].

---

(36) الترمذي (كتاب الزهد، باب فيمن تكلم بكلمةٍ يضحك بها الناس).

* (أخرجه أيضاً أبو داود في كتاب الأدب، والنسائي في كتاب التفسير. وليس المراد بالتحديث هنا رواية الحديث النبوي كما توهم جولد تسيهر، وإنما المراد به مطلق الكلام، وقد جاء الوعيد بالويل في معرض ذم الكذب، ومن هذا القبيل قول النبي ﷺ: «أربع من كنّ فيه فهو منافق خالص، ومن كانت فيه خصلة منهن كان فيه خلّة من نفاق حتى يدعها: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر» أخرجه أبو داود (كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه).

(37) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 324/3 (أحداث سنة 349 هـ).

(38) الأصفهاني: الأغاني 30/3.

* (لم يرد في الأغاني أن قوله: من صام رجباً وشعبان ورمضان.. الخ هو حديث نبوي كما يزعم صاحبنا. والذي في الأغاني هو: «مرّ بشار بقاص بالمدينة فسمعه يقول في قصصه: من صام رجباً وشعبان ورمضان.. الخ» فتنبه يرحمك الله إلى هذا التزييف).

فهؤلاء القُصّاص يتباهـون بأسـانيدهم المتصلة التي يستهلّون بهـا أقوالهم المختـرعة. وقـد اهتمّ المتـأخـرون منهم في المقـام الأول بـالسيـرة النبـويـة، والموضوعات المتعلقة بأحوال الآخرة من بعث وحساب، وحكايات نشأة العالم، وهذه جميعها تروق لأسماع العامّة.

وبينما كان الإمام أحمد بن حنبل وصاحبه يحيى بن معين يصليان في مسجد الرصافة ببغداد قام بين إيديهما قاصّ، فقال: حدثنا أحمد بن حنبـل ويحيى بن معين، قالا: حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس، قال: قال رسول الله: من قال: لا إله إلّا الله خلق الله له من كلّ كلمة منها طائراً منقاره من ذهب وريشه من مرجان. وأخذ في قصة نحواً من عشرين ورقة. فجعل أحمد بن حنبل ينظر إلى يحيى بن معين، ويحيى ينظر إلى أحمد بن حنبل فقال: أنت حدثته بهذا؟ فقال: والله ما سمعتُ بهذا إلّا هذه الساعة!.

فلما فرغ من قصصه، قال له يحيى بن معين: تعال. فجاء متوهمـاً لنوال يجيزه. فقال له: من حدثك بهذا الحـديث؟ فقال: أحمـد بن حنبل ويحيى بن معين. فقال: أنا يحيى بن معين، وهذا أحمد بن حنبل. ما سمعنا بهذا قط في حديث رسول الله، فإن كان لا بدّ والكذب، فعلى غيرنا. فقال له: لم أزل أسمع أن يحيى بن معين أحمق ما تحققته إلّا الساعة. كأن ليس في الدنيا يحيى بن معين وأحمد بن حنبل غيركما. وقد كتبتُ عن سبعة عشـر أحمد بن حنبـل ويحيى بن معين[39].

وهذه الحيلة قد سبق إليها آخرون قبل هذا القاص الماكر[40]. فقد روي منذ وقت بعيد أن هرم بن حيان (ت 46 هـ) ـ الذي يحكى أن أمه قد حملت به أربع سنين ـ قابل أحد القصاص كان يكثر الحديث عنه، فسأله هرم: يا هذا أتعرفني؟ ما حدثتك بشيء من هذا قط. فقال له القاص: وهذا من عجائبك أيضاً؛ إنه ليصلي معنا في مسجدنا خمسة عشر رجلاً اسم كـلّ رجل منهم هـرم بن حيان، فكيف

(39) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكّرين ص 99 بتحقيق مارلين سوارتز، نشر دار المشرق بيروت 1986
(40) ونقابل هذا أيضاً في دائرة الأدباء. انظر الأغاني 90/21.

توهمت أنه ليس في الدنيا هرم بن حيان غيرك؟[41]. ولسنا في حاجة إلى الإشارة إلى أنّ هذه القصة قد نسبت إلى زمان متقدم من أوساط زمنية متأخرة حيث لم يكن في زمن هرم هذا النظام من الحديث بحيث يدعو إلى هذه التجاوزات.

وأمّا الرجال الذين كانوا يحدّثون العامة على قارعة الطريق أو في المساجد لتسليتهم أو لعظتهم برواية أحاديث تتفق مع هذا الغرض، دون الإشارة بشكل رسمي إلى هذا القصد، فقد عرفوا باسم القصّاص[42].

وهؤلاء لا يختلفون عن القصّاص الدنيويين[43] إلاّ في الأقاصيص الدينية، حيث يجتمع إليهم الناس على قارعة الطريق لسماع الحكايات والقصص المثيرة.

ويبدو أن لهؤلاء دوراً يشبه دور المقالات المضحكة عندنا، ولذلك فقد استدعوا إلى قصور الخلفاء.

ولم يكن اسم (القاصّ) في عهود الإسلام الأولى يحمل هذا المدلول السّيء الذي اكتسبه في أثناء التطور اللاحق للمنزلة التي ورثها عن السلف الصالح.

وقد استعمل النبي نفسه لفظة (القصص) فيما يتعلق برسالته (سورة...) وهو يعد خير معبّر عن الصورة اللائقة بالوعّاظ الذين أطلق عليهم اسم القصّاص[44].

وترجع نشأة هذه المهنة حسب الرواية الإسلامية إلى صدر الإسلام، ويقال إن عمر بن الخطاب أذن لتميم الداري أن يقصّ على الناس[45]، وحسب روايات

---

(41) المبرد: الكامل 363/1 (باب 40 ـ من تكاذيب الأعراب).

(42) [عن القصاص أنظر أيضاً: جولد تسيهر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، 478/1، Richtungen، ج. بدرسون، الوعظ الإسلامي: الواعظ والمذكِّر والقاص. ضمن مجموعة من البحوث نشرت في ذكرى جولد تسيهر المجلد الأول 1984)، ص 226. وبحث (نقد الوعظ الإسلامي) في: Die Welt des Islams, 1952, PP. 215 FF].

(43) المسعودي: مروج الذهب 465/2 (ذكر خلافة المهتدي بالله ـ مع طفيليّ).

(44) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكرين ص 13.

(45) المصدر السابق ص 22.

أخرى يُعَدُّ عبيد بن عمير أول قاصّ أذن له عمر.

وقد عُرِفَ الصالحون بهذه التسمية إلى عهد بني أمية وعلى وجه الخصوص كعب في خلافة معاوية. وطبّق هؤلاء نوعاً من الوعظ المتحرر المستقل، وحاولوا تقوية عقائد الناس وفضائل الإسلام وآماله بوساطة القصص التي تدعو إلى التقوى والصلاح. فنراهم في صفوف الجيش يحرضون المقاتلين في سبيل الدين بالمواعظ، شأنهم في ذلك شأن الشعراء في الجاهلية[46].

وتعد الرواية التي تشير إلى أولئك القصاص الثلاثة في معسكر المقاتلين في العقد السابع للهجرة في خلافة مروان بن الحكم من أقدم الإشارات إلى القصاص.

وتحكي هذه الرواية أنّ هؤلاء الثلاثة قد خرجوا تحت زعامة سليمان بن صرد طلباً لدم الحسين فأجّجوا حماس الجند وقسّموا هذه المهمة بين ثلاثتهم. فبينما انشغل اثنان منهم بأجزاء من الجيش، انصرف ثالثهم طيلة الوقت يخطب في الجند خطباً حماسية وهو يتنقل بينهم تارة هنا وأخرى هناك[47].

وقد سمعنا أيضاً عن نشاط القصّاص في القرن الثالث الهجري حيث يحكى أن رجلاً يدعى أبا أحمد الطبري ويلقب بالقاص كان يصحب جند المسلمين في حروبهم ضد الديلم والروم يحفزهم على القتال[48].

وقد ذكر القصّاص على أنهم من المفسرين للقرآن. ففي القرن الثاني للهجرة اشتهر موسى الأسواري وعمرو بن قائد الأسواري بالقصص في بلاد العراق، وقد عرف كلاهما بالسمعة الحسنة. وكان أولهما يلقي دروساً في القرآن

---

(46) قارن بالجزء الأول من هذا الكتاب ص 48 - 49. وقد ورد في الأخبار الطوال للدينوري أن سعد استعمل شعراء قدامى في تشجيع الجند قبل معركة القادسية من أمثال: عمرو بن معد يكرب، وقيس بن هبيرة، وشرحبيل بن الصمت. انظر الأخبار الطوال ص 122 بتحقيق عبد المنعم عامر، سلسلة تراثنا.

(47) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، القسم الثاني ص 559. طبعة دي خويه.

(48) ابن الملقن (مخطوط لايده، قارن رقم 532) ورقة رقم 11أ.

النووي: تهذيب الأسماء ص 741.

تارة بالعربية وأخرى بالفارسية فتقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره، فيحدّث هؤلاء بلغتهم وهؤلاء بلغتهم في المجلس نفسه. وقد علّق الجاحظ على هذا بقوله: «وكان من أعاجيب الدنيا. واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كلّ واحدةٍ منهما الضيمَ على صاحبتها، إلّا ما ذكرنا من لسان موسى بن سيّار الأسواري». وأمّا الثاني فقد أعطى دروساً مفصّلة في التفسير وقد أنفق في هذا العمل زهاء ست وأربعين سنة، وكان يمضي في تفسير آية واحدة عدة أسابيع(49). وبقدر ما خدم القصاص غاياتٍ دينية جادّة بوصفهم مفسرين بأسلوب وعظي أو بوصفهم قصّاصاً للحكايات الدينية، فإنّهم تُرِكوا بمفردهم يقومون بعملهم المحمود دون إزعاج. وقد أجازت الدوائر الدينية الرسمية هؤلاء الوعّاظ المستقلين، والفقهاء الشعبيين الذين نزلوا إلى مستوى تفهيم العامّة في الشارع والمسجد، ونشروا بينهم الآراء التي تحضّ على الزهد، والتي لم يهتم بها الفقهاء الرسميون الذين انشغلوا في المقام الأول بدراسة الشريعة بينما اهتمت بها علناً تلك الدوائر.

وقد ساق الجاحظ مقتطفات من مواعظ هؤلاء الناس(50)، ولم يسمع أنّهم منعوا من ممارسة مهنتهم هذه التي خلقت عنصراً تكميلياً في الحياة الدينية للإسلام.

(4)

إنّ تعدّي القصاص وتجاوزاتهم وحدها التي تعرضت للمجابهة، وهذه التحفظات كما سمعنا كانت موجهة ضد الدجاجلة الطماعين الذين لم تكن لهم غاية دينية، وكان همهم تسلية العامّة باختراع أحاديث مكذوبة، وإعداد القصص الدينية الأسطورية ونشرها.

وقد انصبّ حماس الفقهاء المحافظين ضد هذا الضرب من الأساطير الدينية

---

(49) الجاحظ: البيان والتبيين 368/1. [واسمه الصحيح فائد لا قائد وهذا تصحيف وقد أنفق عمرو بن فائد أربع وثلاثين سنة في تفسير القرآن، وقد توفي قبل أن ينجز مهمته].

* (الصواب كما في البيان والتبيين أنه أمضى ستاً وثلاثين سنة في التفسير).

(50) الجاحظ: المصدر السابق 31/2 [ومن أمثال أولئك عبد العزيز الغزّال القاصّ].

الذي كان خارج دائرة السيطرة الدينية كليًّا. ولدينا أخبار حول هذا تعود إلى أزمنة متقدمة.

وأقدم إشارة إلى ذلك وردت في كلام لسعيد بن جبير ـ ذكره البخاري ـ [51] عن عبد الله بن عباس أنه قال في حقِّ قاصّ يدعى نوف بن فضالة، وهو من قصّاص الكوفة: «إنه عدوّ الله»، لزعمه أن موسى بني إسرائيل ليس هو موسى الخضر الذي ورد ذكره في القرآن.

ومن المحتمل أن هذه الرواية تعزو الأحداث المتأخرة إلى فترات زمنية متقدمة[52].

وما أن تحقق خطر هؤلاء القصاص على الحديث حتى نُسِبُوا إلى الخوارج للتشكيك في بواكير مهنتهم[53]. إلاّ أن هؤلاء القصاص لم يتعّرضوا للاضطهاد والمضايقة إلاّ عندما كثر عددهم لا سيما في العراق إلى الحدِّ الذي دفع ابن عون (ت 151 هـ) إلى القول بأنه لا توجد في مسجد البصرة إلاّ حلقة واحدة لتدريس الفقه، على حين أن هنالك حلقات لا تحصى اجتمعت حول القصاص الذين ملأوا المسجد[54] والقصة التالية تحكي حالة العامة الذين يصدّقون كلَّ ما يقال لهم:

«جمع الشاعر كلثوم بن عمرو العتّابي الذي عاش في زمن هارون والمأمون الناس في مسجد العاصمة، وروى لهم هذا الحديث: «من بلغ لسانه أرنبةً أنفه لم يدخل النار» فما بقي أحدٌ إلاّ وأخرج لسانه يحاول ذلك»[55].

ومـا يسهل إدراكـه أن الناسَ أكثـر انجذابـاً لحكايـات القصّاص المسلِّيـة والمضحكة من انجذابهم نحو دروس الفقهاء العويصة، خاصة أنّ القصّاص قد أعرضوا عمّا ينفِّر العامّة.

---

(51) البخاري (كتاب التفسير، باب تفسير الآية 60 من سورة الكهف).

(52) ومن ذلك رواية اليعقوبي 227/2 وفيها أن الحسن مرّ بدجّال فسأله: ما أنت؟ فقال: أنا قاص: فقال له الحسن: كذبت. محمد القاص.

(53) ابن الجوزي: كتاب القصاص والمذكّرين ص 23.

(54) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 17.

(55) الأصفهاني: الأغاني 5/12.

وقد ساق الجاحظ مثالاً على العبث الذي لا حَدَّ له في حكايات قاصّ يُدْعَى أبا كعب(56). وفي الحال أصدرت الحكومة مرسوماً بمنع القصّاص.

ففي سنة 279 هـ أعلن في شوارع بغـداد ألا يقعد على الـطريق، ولا في المسجد الجامع قاصّ ولا صاحب نجوم. وبعد مضي زمن قليل، وبالأحرى في سنة 284 هـ أعلن المنع نفسه ثانية(57). والجمهور الذين يُذْكر في عدادهم قصّاص الشوارع يوضّح بجلاء الصورة المأخوذة عنهم في الدوائر الرسمية.

وبعد فترة من الزمن من إعلان هذه الأوامر الحكومية يسوق لنا المسعودي وصفاً حيًّا لميول العامة في أيامه فيقول: «فلا تراهم الدهر إلاّ مرقلين إلى قائد دبٍّ وضـارب دفّ على سياسـة قرد... أو مختلفين إلى متعبِّـد متنمِّس ممخـرِق أو مستمعين إلى قاص كاذب»(58).

وبوصفٍ أفضل من هذا الوصف، يشرح الشاعر الظريف أبو دلف الخزرجيّ من القرن الرابع في صحيفة له السببَ الذي دعا إلى إصدار مثل هذه الأوامر. وقد كتب هـذا الشاعـر قصيـدة(59) ذات طبيعـة تعليميـة عـاليـة حسب رأي مؤرخي الثقافة(60)، يصف فيها أعمال المكودين أو بني ساسان(61)، ويعدّ شرحها مصدراً

(56) الجاحظ: كتاب الحيوان 24/3 طبعة عبد السلام هارون.

(57) الطبري: تاريخ الرسـل والملوك القسم الثالث ص 2165 - 2131، أبـو المحاسن: النجـوم الزاهـرة 80/3 - 113 (أحداث سنة 279، 284).

ويجب أن تصحح عبارة (أن لا يقعد قاعد) بعبارة (يقصّ قاصّ). وبهذا الأمر حرّم على الورّاقين بيع كتب الفلسفة والجدل أيضاً.

* (الصواب كما في النجوم: ألاّ يقعد قاص).

(58) المسعودي: مروج الذهب 27/2 (ذكر خلافة معاوية ـ من أخلاق العامة).

(59) وقد كتب الأخلف العكبري ويعرف بشاعر المكدين قبل ذلك قصيدة مماثلة لقصيدة أبي دلف إلاّ أنها أقصر. انظر، الثعالبي: يتيمة الدهر 183/3.

* (في ملح المقلّين من أهل بغداد).

(60) وكذلك من وجهة النظر المعجمية. وهذه القطعة الشعرية تُغني المعجم اللغوي بشكلٍ غير عاديّ بكلمات ومعان لم تعلّق بعد في ذيول القواميس ومستدركاتها.

(61) لمعرفة أصل الاسم انظر شرح دي ساس على الطبعة الثانية من مقامات الحريري ص 23.

خصباً للمعلومات عن الأوساط الاجتماعية في تلك الأيام[62].

وبنو ساسان مذكورون في مقامة الحريري المعروفة بالمقامة الساسانية، وهي وصية أبي زيد لمولوده يحثه على تعاطي الفنون الساسانية[63]. وتصوّر رسالة أبي دُلف أسوأ أنواع الدجالين والمشعوذين والمحتالين.

وقد ظهر القصّاص أيضاً بين الذين يدّعون إشفاء الناس بالكرامات[64] والذين يكتبون التمائم:

ومن قَصَّ لإسرائيـ ـل أو شبـراً بشبر

(أي من يروي الحكايات القصار ويقال لها الشبريات)[65].

ومنهم:

ومـن يــروي الأســانيــ ـد وحشـوَ كلِّ قمَّـطر[66]

وكان من الأساليب التي يتبعونها مع الآخرين أنهم يحضرون الأسواق فيقف واحد جانباً ويروي فضائل أبي بكر ويقف الآخر جانباً ويروي فضائل علي[67]، فلا يفوتهم درهم الناصبي[68] والشيعي، ثم يتقاسمون الدراهم[69].

---

(62) وقد يفيد هذا في تفسير اقتباس مهم يتصل بالأدب أشرف هو تسيا على نشره من مخطوطة أمين، Cat. or. Lugd. Batav.، 249/1 - 251.

[البيهقي: المحاسن والمساوىء، طبعة ف. شفالي ص 524. قارن أيضاً شفالي Schwally، مجلة الأشوريات (ZA)، 1912 ص 420]. ويمكن ملاحظة مقدار التحالف بين المشعوذين القصاص في المصدر السابق ص 659 وما يليها.

(63) الحريري: المقامات. (المقامة الساسانية) ص 659.

(64) فاكهة الخلفاء ص 63. وفيه ذكر لمشعوذ يحاكي أبا زيد وساسان.

(65) الثعالبي: يتيمة الدهر 419/3 وقد يغري هذا بتفسير قوله شبراً بشبر على أن القصاص يدّعون أنهم يعلمون أدق التفاصيل في قصصهم. (قارن بقولهم: يعرف بالشر، مجلة (الجمعية الألمانية الفلسطينية ZDPV، ص 166).

(66) الثعالبي: يتيمة الدهر 423/3 تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.

(67) المصدر السابق ص 423 وفيه: ومنّا النائح المبكي. ومن هنا نعلم أنهم كانوا أيضاً منشغلين بالنواح على الحسين.

(68) قارن: جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG) مجلد 36 ص 281، ملاحظة 1.

(69) الثعالبي: اليتيمة 423/3.

وفي القرن السادس الهجري ذكر ابن الأثير أستاذُ البلاغة القصاصَ في منزلة المشعبذين[70]. وهذه الطائفة من الناس يسهل فهمها عندما نقرأ وصف ابن الجوزي لخصال عدد من أفرادها في رسالة كتبت عنهم في الوقت نفسه تقريباً.

فمنهم من يتبخّر بالزيت والكمّون ليصفّر وجهه، ومنهم من يمسك معه ما إذا شمّه سال دمعه، ومنهم من يخرّق ثيابه ويرمي نفسه من على المنبر تواجداً، ومنهم من يرتدي الأثواب المزركشة مع مخالفتها للعرف، ومنهم من يستجدي الشفقة بالصعود والنزول ودقّ المنبر والإيقاع بالقدم، ومنهم من يتزيّن بالثياب وحسن الحركات فيميل إليه النساء، فيكون بذلك سبباً من أسباب انتشار الفساد[71].

وهذا المظهر المتعالي يتفق مع فحْوى مواعظهم. وإذا كان القصاص في العهود المبكرة قد كسبوا تعاطف الفقهاء الأتقياء بسبب المضامين التعليمية الدينية والأخلاقية لدروسهم، فإنّ وعاظ الشوارع في الأزمنة المتأخرة قد شوّهوا الموضوعات الدينية باستعمالها في تسلية المستمعين إليهم وإضحاكهم، وحاولوا أن يؤثروا في عامة الناس بلغة مثيرة[72] وضروب أخرى من الشعوذة، مع محاولة أن يُضْفوا على أنفسهم نوعاً من الوقار في مواعظهم الجادّة. والسمة المميَّزة في مواعظهم ذكر الأساطير الإنجيلية المطرّزة بجميع أنواع القصص. وشغفوا بذكر حكايات مخترعة عن شخصيات من الإنجيل، ووجدت الإسرائيليات[73] التي تسللت إلى أعمال المفسرين كثيراً من المتلهفين عليها.

وفي هذا المجال أيضاً حاولوا أن يجذبوا (مستمعيهم) وإثارتهم بعرض تافه لغرائب القصص بالتطرق لتفاصيل دقيقة في التاريخ الديني، ولم يتركوا سؤالاً دون جواب عنه لأن ذلك سيؤثر في سمعتهم أمام العامة لو اعترفوا بجهلهم.

فيحكى أنَّ أحد القصاص ذكر اسم العجل الذهبي، فسئل عن مصدره الذي

---

(70) ابن الأثير: المثل السائر ص 35.

(71) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكِّرين ص 94.

(72) قارن بـ: ياقوت: معجم البلدان 263/1، 138/2.

(73) السيوطي: الاتقان 221/2 (تواريخ إسرائيلية).

تلقّى عنه ذلك فقال: كتاب عمرو بن العاص[74].

وقد ذكر قاص آخر اسم الذئب الذي أكل يوسف، ولما قيل له إن يوسفَ لم يأكله الذئب فرّ من الجواب بقوله: فهو الذئب الذي لم يأكل يوسف إذن[75].

وقد اجتمعوا بفقهاء أعلام فضحوا دجلهم بأسلوب عقلي.

ومن السهل أن نفهم أنّ الفقهاء المحترفين ناصبوهم العداء حيث اندفع الناس بكثرة نحو القصّاص كما رأينا ذلك آنفاً في البصرة.

وكانت حلقات وعظهم تعجّ بالناس أكثر من حلقات الفقهاء الذين رأوا في القصّاص منافساً خطيراً.

وعن طريق الحيلة حاول هؤلاء القصاص أن يظهروا أنفسهم في أعين الناس كالعلماء، وبذلك نالوا التقدير والاحترام أكثر مما ناله الفقهاء المحترفون.

فيحكى أن أبا حنيفة سألته أمه مسألة، فأتاها فلم تقبل، وسألته أن يأخذها إلى زرعة القاص. فأجابها زرعة بما أجابها به أبو حنيفة، فرضيت وانصرفت[76].

ولكن لم يكن كل القصاص موضع احترام عند العلماء كزرعة القاص.

وهم كالعادة يلتقون بالفقهاء بجأش رابط واستخفاف وتهكم. وقد رأينا بعض الأمثلة على ذلك، وسنسوق أمثلة أخرى أيضاً.

يحكى أن المحدّث الشعبي (ت 103 هـ) نزل تدمر، ووافق ذلك يوم جمعة فدخل يصلي في المسجد. فإذا بشيخ عظيم اللحية قد أطاف به قوم من أهل المسجد وهم يكتبون عنه وكان فيما حدثهم بالسند إلى النبي أن الله خلق صورين. له في كل صور نفختان؛ نفخة الصعق ونفخة القيامة. فلم يحتمل الشعبي منه هذا الافتراء على القرآن وأخبره بأن الله لم يخلق إلاّ صوراً واحداً، وإنما هي نفختان.

---

(74) المبرد: الكامل 363/1، ابن عبد ربه: العقد 151/2، المسعودي: مروج الذهب 454/1.

(75) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 112.

(76) المصدر السابق ص 108.

فأجابه الشيخ : يا فاجر! إنما يحدثني فلان عن فلان عن النبي وتردّ عليّ؟ ثم رفع نعله وانهال عليه بالضرب وتتابع الناس على ضربه، ولم يقلعوا عنه حتى حلف لهم أن الله خلق ثلاثين صوراً[77].

وحتى لو سلّمنا بأن هذه القصة لا تصح من ناحية تاريخية إلاّ أنها تشرح العلاقة بين الفقهاء الكبار والقصاص، ودور العامة في المصادمات التي تقع بين هذين الفريقين. وقد تعرّض محمد بن جرير الطبري للموقف نفسه بسبب تعرّضه لأحد القصاص، وكان هذا يشرح للعامة آية رقم 79 من سورة الإسراء ويقول بأن الله يجلس محمداً معه على عرشه فبلغ ذلك الطبري فاحتدّ من ذلك وبالَغَ في إنكاره، وكتب على باب داره:

سبحان من ليس له أنيس ولا له في عرشه جليس

فثارت عليه عوام بغداد، ورجموا بيته بالحجارة حتى انسدّ بابه بالحجارة وعَلَتْ عليه[78]. ومن مجموع هذا تتضح خطورة هذه الطائفة من الوعّاظ على سلامة الحديث، وقد ساهم انعدام الشعور بالمسؤولية عندهم في اختراع الأحاديث المكذوبة وإذاعتها.

وقد وُجِدَ هؤلاء القصاص بكثرة في بلاد العراق منذ فترة مبكرة، كما وجدوا في أواسط آسيا، بينما كان عددهم قليلاً في الحجاز. ويروى أن مالكاً بن أنس قد حرّم عليهم الظهور في مساجد المدينة[79]. وأمّا في بلاد المغرب فكان وجودهم نادراً لغلبة الحديث على أهلها[80].

ووضع الحديث عند القصاص يختلف (في دوافعه) عن الوضع عند غيرهم؛ حيث لم تكن للقصاص نزعات سياسية، أو دينية، أو حزبية، وإنما كان أكبر همهم

---

(77) المصدر السابق ص 98.

(78) السيوطي: تحذير الخواص من أحاديث القصاص ص 161 تحقيق محمد الصبّاغ، المكتب الإسلامي 1972.

(79) المصدر السابق ص 212.

(80) المقدسيّ ص 236.

إدخال البهجة والسرور إلى قلوب مستمعيهم فضلاً عن المكاسب المادية التي سيجنونها من وراء ذلك، ونظراً لأنهم يخرجون طلباً للكسب الماديّ فقد دبَّ الحسد بينهم، ولذلك جاء في المثل العربي: «لا يحبُّ القاصُّ القاصَّ»[81].

ويتمّ جمع المال دائماً بعد الانتهاء من الوعظ أو على الأقل يبدو هكذا من الرواية التي تنسب إلى الصحابي عمران بن حصين، فقد مرَّ هذا بقاص يستجدي الناس بعد قراءته للقرآن وعندما رأى عمران هذا المشهد استشهد بحديث النبي:

«من قرأ القرآن فليسأل الله به، فإنه سيجيء أقوام يقرؤون القرآن ليسألون به الناس»[82].

وقد استعمل مصطلح (الكوازة) للتعبير عن هذا النوع من أنواع الاستجداء، والذي يفعل ذلك هو (المكوز).

ويمكن معرفة الكيفية التي كان يتم بها جمع المال بطريقة ماكرة من خلال وصفٍ لها في القرن الرابع الهجري[83].

والعامّة يثقون في القصّاص إلى حدِّ أنهم يقدّمونهم للدعاء، وقد طلب أحد الآباء من قاصّ أن يدعو له حتى يرجع ابنه نظير مبلغ من المال يدفعه له[84].

والظاهر أنّه كان لهؤلاء القصاص اشتغال بنوعٍ من الملذّات في القرن الخامس[85].

وحتى في العصر الحديث نجد بعض الوعّاظ المتحررين في المدن الإسلامية[86]. يقول Schack في يومياته الدمشقية سنة 1870: «إنّ أكثر ما أثار دهشتي ما رأيته بالجامع الأموي حيث كان هنالك شيخ متكئاً على أحد الأعمدة

(81) الثعالبي: اليتيمة 184/3 [الميداني 304/2].

(82) الترمذي (كتاب فضائل القرآن، باب 20)، وعند ابن الجوزي في كتابه السابق أمثلة مثيرة على ذلك.

(83) الثعالبي: المصدر السابق 418/3.

(84) ياقوت: معجم البلدان 123/2.

(85) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 106.

(86) مثل بخاري. انظر Petermann's Geogr. Mitteilungen, 1889, P 269 a.

يعظ وهو يومىء برأسه في وسط جماعة من الناس أحاطوا به. فأخبرني دليلي بأنّه ليس من رجال الدين ولكنه رجل من العامّة الذين يعظون العباد نظير مبلغ من المال».

ويقول Schack إنّ هذا ذكّره بمواقف أبي زيد بطل مقامات الحريري[87]، ولا سيّما المقامة رقم 41 وتتضمن قيام أبي زيد في تنّيس واعظاً وقيام ابنه طالباً للنوال. وإلى حدٍّ ما المقامة رقم 11 وتتضمن وقوف أبي زيد بالمقابر واعظاً ثم جمعه المال من الحاضرين[88].

(5)

وفضلاً عما ذكرنا، فإن هنالك أصنافاً أخرى من الدجّالين يجب أن نذكرهم في هذا المقام. وهذا يوضّح أن ليوسف بالزامو Jaseph Balsamo أسلافاً وُجِدوا قبله بنحو خمسة قرون في آسيا.

وسنتناول هنا الكلام عن المعمَّرين[89]. وهؤلاء ينتمون إلى أحد فصول التاريخ الداخلي للحديث النبويّ، حيث روى هؤلاء المغامرون المعمَّرون أحاديث نبوية عن طريق الاتصال المباشر بالنبيّ. فكان وضع الحديث عند هؤلاء أيسر منه عند غيرهم، إذ على غيرهم أن يبتكروا أسانيد توصلهم بالنبيّ.

ويزعم هؤلاء المعمَّرون أنهم من صحابة النبي، وبذلك لم يكونوا في حاجة إلى اختراع أسانيد تربطهم به، وبهذا نَجَوْا من النقد حيث كانوا محظوظين لكسبهم ثقة الناس في ادّعائهم الصحبة.

وسنرى أنهم نجحوا بالفعل في إيجاد جمهور مغفّل يسمع أكاذيبهم.

وطول العمر غير المألوف يذكر غالباً في الأساطير العربية القديمة بمعزلٍ عن

---

(87) Ein halbes Jahrhundert, Erinnerungen u. Aufezeichnungen 191/3.

(88) نشر دي ساس، الطبعة الثانية ص 129.

* (وفي طبعة بيروت 1987، ص 87 وهي المقامة الساوية).

(89) [كتب جولد تسيهر بحثاً عن المعمَّرين وجعله مقدمة لطبعته لكتاب المعمّرين لأبي حاتم السجستاني [Abhandlungen, Zur arabischen Philolgie, II, Leiden, 189:

الظروف الدينيّة. فيحكى أن الشاعر زهير بن جناب البطل الشعبي قد بلغ من العمر 450 عاماً، وقد عاش جدّه 650 عاماً[90].

وهذا دريد بن الصمّة اللخميّ أحد أبطال سيرة عنترة قد بَلَغَ من العمر في أثناء أحداث تلك السيرة 450 عاماً، وعاش بعد ذلك زمناً حتى أدرك عصر النبيّ[91].

والصواب كما وصف نفسه في قصيدة قالها قبيل الإسلام أنه كان وقتئذ شيخاً عجوزاً يبلغ من العمر ما بين التسعين والمائة[92].

وفي ذلك العمر شاخ دريد وأصبح حطاماً فانياً، وكان يُسَمّى من قَبْلُ رحى الحرب، وبذلك استحقّ تعظيم القبيلة.

وفكرة طول العمر هذه ترتبط في الغالب بأبطال الجاهلية[93]، وقد جمع فقهاء اللغة المادّة المتعلّقة بها من التراث العربي القديم[94]. وهذا التراث الذي يعود الفضل فيه إلى أولئك اللغويين قد تعرّض للمبالغة الشعبية. وكان المستمعون العرب ينصتون لروايات من نحو تلك التي كان يحكيها آخرُ رواة سيرة عنترة دون أن يثير فيهم الضحك.

وقد بلغ عمر أحد رواة سيرة عنترة حسب رواية الأصمعي 670 عاماً، أنفق منها 400 عاماً في الجاهلية[95]، وذلك تجنباً للوقوع في المفارقة التاريخية بادّعاء أن

---

(90) الأغاني 65/21 - 67 أخبار زهير بن جناب [Th. Nöldeke. VZKM. 1896, P. 354 G. Jacob, Arabis-ches Beduinen leben, ed., P. xix].

(91) سيرة عنترة 73/6، 20/8، 114/20، 143، قارن 3/3.

(92) الأغاني 12/9.

(93) ويعد رجال اللغة ومؤرخو الأدب كلَّ مَنْ بلغ من العمر ما بين 120، و150 عاماً من المعمّرين (سنان بن أبي حارثة بلغ 150 عاماً. الأعلم إلى زهير. طبعة لندبرج، طُرَف، ص 175، 7) الأغاني 3/4.

(94) وأكثر الكتب التي يستشهد بها كتاب (المعمَّرين) لأبي حاتم السجستاني (ت 255) وقد اقتبس منه صاحب الخزانة شيئاً كثيراً.

[قد أشرنا قبل حين إلى أن هذا الكتاب قد اعتنى بنشرة جولد تسيهر نفسه].

(95) سيرة عنترة 138/6. قارن بـ: ZDMGm xxxii, P. 342 وفلها وزن Prolegomena zur geschichte israels, 3rd, ed. P. 378.

الراوي قد أدرك وقائع قصصه وشاهدها بعينه.

وقد بلغ أحد قصاص معاوية، وهو عبيد بن شرية، من العمر ثلاثمائة حسب الأسطورة[96]. ولو أعرضنا عن الأساطير الشعبية لوجدنا أنّ المعمَّرين قد ولجوا المجال الديني.

وهذه الأساطير وإن كانت محتملة الوقوع في العصور القديمة إلاّ أنها تُعدُّ في الوجدان الديني واقعاً حقيقياً بحكم المعاصرة.

ومنذ فترة مبكِّرة، أو بالأحرى في نهاية القرن الثالث أو بداية القرن الرابع بدأ الاهتمام بالمعمَّرين الذين استغلوا هذه المِنّة وهي طول العمر في رواية أحاديث مختلفة لا إسناد لها.

فهذا عثمان بن الخطاب ويكنى بأبي الدنيا (ت 327) يزعم أنه التقى بعليّ، وروى خلق كثير عنه نسخة فيها أحاديث من روايته عن عليّ[97].

ولو ابتعدنا بضع سنين من ذلك، وبالأحرى في سنة 329 هـ، لسمعنا عن رجلٍ من مشاهير مسلمي الأندلس، يدعى منصور بن حزام يقال إنّ أباه كان مولىً للنبي، وقد زعم منصور نفسه أنه كان غلاماً في الوقت الذي كان فيه عثمان وعائشة حيّين[98].

وهنالك معاصر أصغر هو جعفر بن نسطور الرومي الذي تعزّز نفوذه بين أهل فاراب سنة 350 هـ. يقول: «كنت مع النبي في غزوة تبوك، فسقط السوط من يده،

---

(96) الحريري: درة الغوّاص ص 55 طبعة توربكه.

[والصواب عبيد بضم العين لا بفتحها. انظر جولد تسيهر Abhandlwngen, II, P. 40 وعن النص العربي انظر ص 29. وعن الملاحظات انظر أيضاً تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل، 100/1].

(97) ابن الأثير: الكامل 271/6 أحداث سنة 327.

[ثمة مواد جديدة تتعلق به في Abhandlungen, II, PP. L xxii - viii ويسمى أحياناً علي بن عثمان بن الخطاب].

(98) المقريّ: نفح الطيب 10/3 وفيه أيضاً وصف لظواهر أخرى.

* (في نفح الطيب: منصور بن حزامة).

فنزلتُ عن جوادي، وأخذته، ودفعته إليه، فقال: مدَّ الله في عمرك. فعشت بعدها ثلاثمائة وعشرين سنة»[99].

ويبدو أن بلاد الهند وأواسط آسيا من أكثر البقاع ازدهاراً بمثل هذه الترهات. فيزعم سرباتك ملك الهند أنه هو الملك الهندي الذي أرسل إليه النبيّ رسله يدعوه إلى الإسلام، وكان قد بلغ من العمر وقت زعمه هذا 725 عاماً. ويقول إنه قد رأى النبيّ مرتين، بمكة وبالمدينة. ويقال إنه مات في سنة 333 هـ وهو ابن 894 سنة [100] ويزخر كتاب (الإصابة في معرفة الصحابة) لابن حجر العسقلاني بذكر هؤلاء الصحابة المزعومين[101]. وما أسرع تصديق المغفلين بهذه المزاعم، وهذه القصة توضح ذلك:

«التقى الخليفة الناصر في عام 567 هـ بقبيلة عربية صغيرة في إحدى رحلات صيده بالصحراء، فتقدم إليه شيوخهم، وقبّلوا الأرض، وقدّموا ما أمكنهم من الطعام ثم قالوا: يا أمير المؤمنين عندنا تحفة نتحفك بها. قال: وما هي؟. قالوا: إنّا كلّنا بنو رجلٍ واحد وهو حيّ يرزق، وقد أدرك رسول الله، وحضر معه حفر الخندق، واسمه جبير بن الحارث. فطلب الخليفة أن يراه، فجيء به إليه في مَهْدٍ»[102]. وفي الوقت نفسه انغمس أحد المتصوفة ويدعى الربيع بن محمود المارديني في هذا النوع من الدجل مدّعياً الصحبة سنة 599 هـ[103].

وكان أكثر هؤلاء الدجاجلة تهوّراً ذلك الهندي المسلم الذي يدعى رتن بن عبد اللّه المتوفى عام 632 هـ (أو في سنة 709 هـ حسب الروايات الأخرى)[104].

---

(99) ابن حجر: الإصابة 268/1 [ولمعرفة مصادر أخرى انظر: Abhandlungen, II, Pl Lxvii].

(100) المصدر السابق 122/2 [وثمة مصادر أخرى في: Abhand, II, P. Ixxx وقد أضيف مثال آخر من القرن الخامس هو، معمر الموصلي].

(101) المصدر السابق 263/1، والقصيدة لجهمة بن عوف الدوسي يتغنى فيها بطول عمره (وقد بلغ من العمر 360 عاماً).

(102) المصدر السابق 266/1.

(103) المصدر السابق 530/1.

(104) [انظر دراسة هو روفيتس المفصّلة عن بابا رتن، وَليُّ الباتندا، بمجلة JPHS، 2، ص 97 ومقالة عن رتن في دائرة المعارف الإسلامية، الذيل].

وقد زعم أنه كان في عامه السادس عشر عندما ظهر الوحي لمحمّد في الحجاز. وقد قام برحلات عديدة شاقّة ليرى الرجل المختار، فكتب له أن يحمل النبي بين ذراعيه وهو غلام صغير في الطريق بين مكة وجده فكوفىء نظير ذلك بأن أفسح في أجله ليكون متوشالح في المسلمين.

وقد روى نحو ثلاثمائة حديث ادّعى أنه سمعها من النبيّ نفسه[105]، ومن بينها ما هو ذو نزعة شيعية ظاهرة كحديث فضيلة البكاء يوم عاشوراء.

وقد أثّر رتن في كثيرٍ من علماء عصره الذين صدّقوا خرافاته، وذكر ابن حجر ثبتاً بأسماء العلماء الذين رحلوا إلى بلاد الهند من مختلف الأمصار الإسلامية، وحتى من الأندلس، ليروا هذا الرجل.

وقد احتفظ الكتبيُّ لنا بوصف نقله عن أحد المسلمين من بلاد خراسان زار رتن مرتين في بلاد الهند، وتحدّث معه[106].

وأصبح محمود ابن رتن، بعد موت أبيه العجوز الشهير، مصدراً تروى عنه أكاذيب بابا رتن[107]، فأخبر بأنّ أباه أدرك انشقاق القمر، وغزوة الخندق، وشهد وقائع أخرى مشهورة أيام النبي.

وقد صدّق بإمكانية وجود رتن وجواز كونه صحابياً علماء من أمثال اللغوي الكبير مجد الدين الشيرازي صاحب القاموس، وخليل الصفدي المشهور. وأنكر هذان على الذهبيّ لإنكاره جواز ذلك اعتماداً منه على حديث: «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة»، ولتأليفه رسالةً مستقلة في تفنيد أسطورة رتن اسمها: «كسر وَثَن رتن».

يقول الذهبيّ: «من صدّق بهذه الأعجوبة وآمن ببقاء رتن فما لنا فيه طب،

---

(105) ولعلها الأحاديث الرتنية. مخطوط لايدن. ڤارنر رقم 975 (5)، فهرست 101/4 ڤفرت: فهرست برلين 184/2 رقم 1387 ص 214 رقم 1486.

[وتوجد مخطوطة في كلهنؤ، انظر هو روفيتس، 1 C ص 112].

(106) الكتبي: فوات الوفيات 21/2.

(107) ابن حجر: الإصابة 532/1 - 538.

وليعلم أنّي أول من كذب بذلك، وهذا شيخ مفترٍ دجّال، كذب كذبة عظيمة، وأتى بفضيحة كبيرة. قاتله الله تعالى أنى يؤفك»[108].

وقد حارب ابن حجر كذلك هذا الافتراء في مناقشاته المفصّلة لخرافات رتن. فيقول: وفي الوقت نفسه تقريباً ظهر دجّال آخر في القرن السابع ببلاد التركستان يدعى أبا الحسن الراعي، يزعم أنّه من معمّري الصحابة، وقال إنه حمل النبي في الليلة التي انشق فيها القمر إكراماً له.

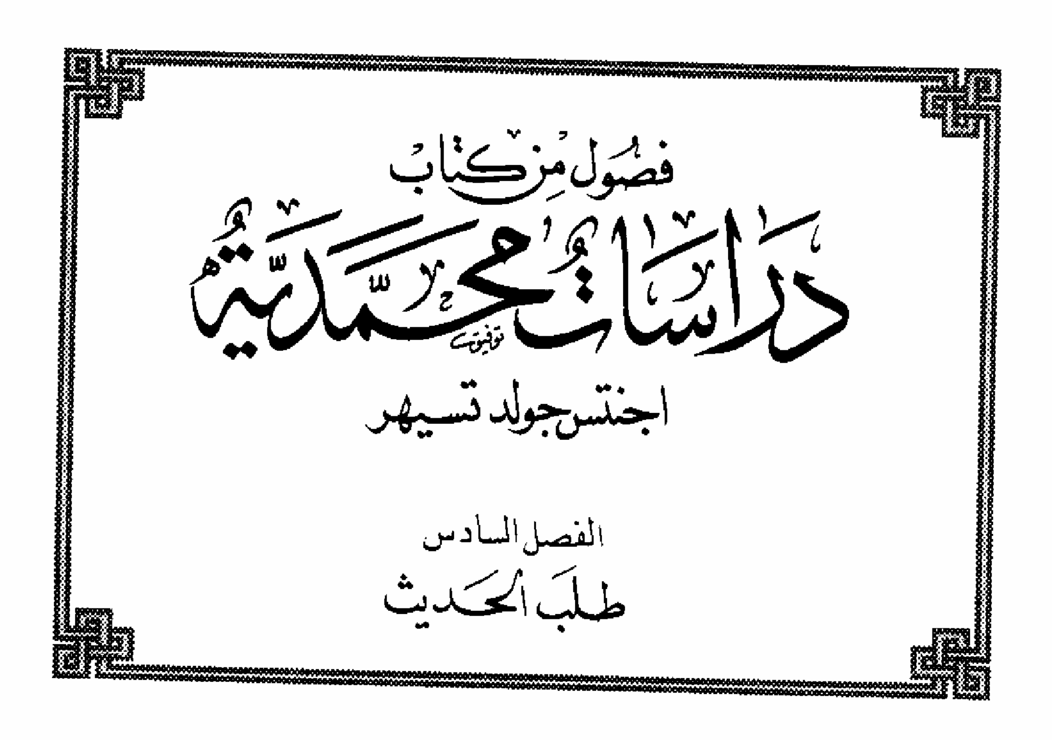
وعلى الرغم من أنّ المحدّثين الأثبات قد ذكروا هؤلاء الناس في عداد الوضّاعين دون أيّ تردد ورموهم بالدجل[110]، إلاّ أنهم كانوا أنفسهم قادرين على استغلال سذاجة الناس وسرعة تصديقهم كما فعل رتن. وقد أعطت هذه الادعاءات الكثير من المزايا، إذ الصحبة أكبر كرامة ينالها المرء، وشرف الصحابة وأشخاصهم لا يمكن أن يُمسَّ بسوء. والتعرّض لهم بالازدراء يُعَدّ جريمةً توجب الجزاء.

---

(108) الكتبي: المصدر السابق 23/2 طبعة إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

(109) ابن حجر: المصدر السابق 88/4.

(110) انظر الهامش رقم 8 من الفصل الرابع من كتابنا هذا.



(1)

كانت للحديث في بداية نشأته بالمدينة سمة محلية، ومن هنالك انتقل إلى جميع الأمصار الإسلامية. ومن جهة أخرى نشأ جزء كبير منه بشكل مستقل في تلك الأمصار. وقد قام الأتقياء بنشر أقوال النبي في جميع البلاد، وأخذت شيئاً فشيئاً تنتشر، شأنها في ذلك شأن التعاليم النبوية التي نشأت في مهد السنة.

وكان القصد من وراء تلك الأحاديث التي نشأت في الأمصار تأييد بعض المذاهب التي ظهرت في دوائرها الخاصة. وقد نبّه النقّاد المسلمون أنفسهم إلى السمة المحلية أو الإقليمية لأحاديث كثيرة[1].

---

(1) ساق أبو داود بضعة أمثلة على ذلك، كقوله: «هذا من سنن أهل الشام لم يشركهم فيها أحد» (كتاب الطهارة، باب أيصلي الرجل وهو حاقن)، وقوله: «انفرد أهل مصر» (كتاب الصلاة، باب ما يقول =

وإذا رغب الفقهاء في بلادٍ ما أن يسدّوا الفراغ المتمثّل في نقصان الحديث ببلادهم، فليس لهم من سبيل إلّا الارتحال لسماع الأحاديث بصورة شخصية في الأمصار الأخرى.

والصورة المقبولة لطلب الأحاديث الصحيحة تستلزم شدّ الرّحال إلى رواة الأحاديث المرغوبة شخصياً حتى تصح روايتها عنهم[2]، فيُسْمَعُ إسنادُ الحديث برمته، وبذلك تعرف أسماء رواته واحداً واحداً حتى آخر راوٍ فيه. وأي شكل آخر من أشكال الطلب يُعَدّ فاسداً. وقد روى في استنكار أن ابن لهيعة (ت 174هـ) كان يقرأ عليه ما ليس من أحاديثه[3].

والحصول على حديث صحيح يتطلب الاجتماع برواته[4]، ولذلك جعل العراقيون الحجّ إلى الأراضي المقدسة وسيلة لسماع الأحاديث الحجازية من الأتقياء الذين يعيشون هناك[5].

وقد تختلف هذه الأحاديث من حين إلى آخر عن الأحاديث في بلادهم كما

= الرجل في ركوعه وسجوده)، وقوله: «هذا من سنن أهل البصرة الذين تفرّدوا به» (كتاب المناسك، باب في الإشعار)، وقوله: «هذا حديث حمص» (كتاب الصوم، باب الرخصة في صوم يوم السبت)، وقوله: «هذا مما تفرّد به أهل المدينة» (كتاب الحدود، باب الحدّ في الخمر) (وهو أن النبي لم يبين في الخمر حدًّا بعينه يقام على منتهكي حرمة شرب الخمر) وهنالك أحاديث مختلفة تروى عن راوٍ واحد في بلدين مختلفين، يحكم عليها النقاد بشكل مختلف، يقول البخاري: «أهل الشام يروون عن زهير بن محمد مناكير، وأهل العراق يروون عنه أحاديث مقاربة». انظر الترمذي (كتاب الصلاة، باب 222) (كتاب التفسير، تفسير سورة الرحمن).

* (راجع تعليقنا على كلامه هذا).

(2) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 75/3 سلسلة تراثنا.

(3) ابن قتيبة: المعارف ص 505 بتحقيق د. ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

(4) روى عبد بن حُمَيد حديثاً عن عبد الرحمن بن سعد، فقال يحيى بن معين وكان حاضراً: «ألا يريد عبد الرحمن بن سعد أن يحجّ حتى نسمع منه هذا الحديث» الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الحاقة).

(5) الأغاني 35/19 (سفيان بن عيينة). يقول علي بن المديني: «حججتُ حجة وليس لي همة إلّا أن أسمع» انظر الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الكهف).

رأينا آنفاً. ثم إن كثيراً من الاهتمام قد بُذل للإحاطة بأولئك الرواة الذين رووا عنهم بشكل مباشر أو عمّن سمعوا عنهم، كما شرع في رحلات عديدة لإشباع هذه الرغبة.

وهذا أحمد بن موسى الجواليقي الأهوازي (210 - 206 هـ) المعروف بعبدان يسافر إلى البصرة كلما سمع فيها عن حديث يرويه أيوب السختياني ليتلقاه عمن سمعه مباشرة من مصدره، وكان مجموع رحلاته التي قام بها ثماني عشرة رحلة[6].

والأمثال الدينية والأقوال المحفِّزة[7] تطري شدّ الرحال في طلب العلم ولو كان في بلاد الصين. ويراد بالعلم في تلك الأقوال العلوم الدينية التي رويت في الحقيقة منذ زمن مبكر، وهي الحديث والسنة[8].

وينسب إلى أبي الدرداء الصحابي قوله (وهو في الواقع كلام متأخرين): «لو أعيتني آية من كتاب الله فلم أجد أحداً يفتحها عليّ إلا رجل ببرك الغماد لرحلتُ إليه»[9] وبرك الغماد موضع في جنوب الجزيرة العربية يضرب به المثل في البعد عند العرب قديماً[10].

(ومن تلك الأقوال): «من خرج يطلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع» أي أنه مأجور في ذلك، شأنه شأن من خرج مجاهداً بنفسه في سبيل الله[11].

(ومنها): «وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم، وإن طالب العلم يستغفر له من في السماوات والأرض حتى الحيتان في الماء»[12] وليس بذي بالٍ أن

---

(6) ياقوت: معجم البلدان 286/1.

(7) الترمذي (كتاب الدعوات، باب رقم 99) وفيه أن بعضهم حجّ ليتحقق من سنة مسح الخفين.
* (وفيه أن زِرّ بن حبيش أتى صفوان بن عسال يسأله عن مسح الخفّين).

(8) الترمذي وفيه: «إن هذا العلم» ويعني: هذه السنّة قارن بما ورد في الفصل الثالث، هامش 119.
«القول في القرآن بغير علم» الترمذي ولفظة (جماعة) تعني: أهل الفقه والعلم الحديث.

(9) جزيرة العرب. طبعة د. هـ. موللر ص 204.

(10) ياقوت: معجم البلدان 400/1.

(11) الترمذي (كتاب العلم، باب فضل طلب العلم). قارن بـ: كريمر: تاريخ الشرق 437/2

(12) ابن ماجه: السنن (المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، [حول مدح (العلم) انظر مفتاح كنوز السنّة لفنسنك. مادة (علم)].

نعدّد أمثلةً على التبادل الكبير بين البلدان النائية الذي نجم عن رحلات الطلب تلك. وقد قام رجالٌ طوافون بجمع الأحاديث من أطراف العالم الإسلامي، ومن الأندلس إلى وسط آسيا حتى تصح لهم روايتها[13].

وكان هذا هو السبيل الوحيد للحصول على الأحاديث الموثّقة المفرّقة في الأمصار المختلفة. وقلّما يخلو اسم محدّث مشهور من لقب (الرحّالة) أو (الجوّال)[14].

وليس من قبيل المبالغة المحضة أن يوصف أولئك الرحالة بلقب (طواف الأقاليم) وهو لقب شائع في كل البلدان[15]، وفيهم أناس حكوا عن أنفسهم أنهم قطعوا العالم شرقاً وغرباً أربع مرات[16].

ولم يرحل أولئك الرجال إلى كل تلك البلاد لرؤية العالم أو لكسب الخبرات، ولكن فقط لرؤية حفاظ الأحاديث فيها، وللسماع منهم والانتفاع بهم: «كالطائر لا يحط على شجرة إلّا أكل ورقها»[17].

ويقال عن أولئك الرجال الذين اشتهروا بالطلب[18]، أي في البحث الجادّ

(13) قارن بـ: طبقات الحفاظ للسيوطي ص 168، 188، 419.

(14) ومن الواضح أنه شرف عظيم أن ينعت المرء بأنه مقصد رحلة الطالبين. وفي معجم البلدان لياقوت: «تضرب إليه آباط أو أكباد المطيّ». انظر ما سبق ذكره في الفصل الرابع وقارن بالأغاني 34/1، والمبرد: الكامل 571/1 وفيه: «رُحْلة الدنيا». انظر، ابن بطوطة 253/1.

(15) قارن بالتعبير: «أخو سفر جوّاب أرض» الأغاني 38/1.

* يعني قول عمر بن أبي ربيعة:

رأت رجلاً أمّا إذا الشمسُ عارضت فيضحي وأمّا بالعشيِّ فيخصر

(16) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 284، 388.

* (جاء في صفحة 388 من المصدر المذكور في ترجمة ابن المقرىء أنه قال: طفت المشرق والمغرب أربع مرات، ومشيت لنسخة مفضّل بن فضالة سبعين مرحلة، ولو عرضت على خباز برغيف لم يقبلها).

(17) المصدر السابق ص 270.

* (ترجمة عباد بن عباد)، ص 190.

(18) المصدر السابق ص 112.

* (ترجمة عباد بن عباد)، ص 190.

عن الأحـاديث والتحقق من صحتهـا، (إنّهم) (من المشهـورين بـالـطلب في الرحلة)[19].

(2)

أعطت تلك الرحلات نتائج مهمة للتطور العملي للحديث في الإسـلام، وبسبب التزايد في رحلات الطلب، نجح الفقهاء في إقحام الأحاديث الإقليميـة العملية داخل الإطار العام للحديث بشكل أكثر انتظاماً واتّساقاً. ولولا جهـودهم لكان جمع الحديث أمراً شاقاً.

وفي القرن الثالث الهجري بدأ التمييز بين الأحاديث الإقليمية يأخذ أهمية نظرية في النقد، وهي جميعها مندمجة في مجموعة الأحاديث، وتُعَدُّ ذات قـوة ملزمة ومتكافئة شريطة أن تكون أسانيدها صحيحة ولا يرقى إليها شك.

واستمرّ النقاد وحدهم في المفاضلة بين مصادر الأقوال المستقلة، إلاّ أن هذا لم يؤثر في موقفهم داخل منظومة المصادر بسبب الحياة السنية.

وبهذا العمل الانتقائي، أصبحت بعض الأمور التي كانت في السابق خاصة فقط بأجزاء محددة من بلاد الإسلام أكثر عموماً وأهمية، وقد مكن هذا العمل من تطوير نوع من السنة الموحدة في كثير من المجالات إن لم تكن أغلبهـا للعالم الإسلامي.

وقبل ذلك لم تعرف في بلاد الإسـلام (المختلفة) ذلـك النوع من السنّـة الموحّدة.

وإذا دخلنا إلى الجامع الأزهر في القاهرة من خلال باب المزينين[20] وجدنا نقشاً مكتوباً على بوابته يشدّ الانتباه، يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنّمـا لكلّ امرىء ما نوى» ويُعَدُّ كلام النبي هذا واحداً من أعظم مبادىء الإسلام، وهو في حدّ

---

(19) ياقوت: معجم البلدان 518/3 [عن أسفار المحدّثين انظر الغـزالي: إحياء علوم الـدين كتاب آداب السفر].

(20) CF. Ebers, Aegypten in Bild und Wort II, P. 72.

ذاته ليس أول حديث افتتحت به الأربعين النووية فحسب، ولكنه قبل ذلك[21] يُعَدُّ واحداً من أربعة مبادىء أساسية عليها مدار الإسلام على الرغم من أن هذا القول كان في الأصل ذا مغزى أخلاقي[22] لقياس القيمة الخلقية لفعل ديني ما من خلال نيّة فاعله[23].

وقد طبّق الفقهاء (الذين يرغبون في استخراج مبدأ للهداية من بين مجموعة ضخمة من الأحاديث) هذه العبارة لكونها مبدأ أسمى في معالجة المسائل الدينية والشرعية[24]، وقد ربطوا بها عدداً من المسائل السخيفة التي لا تليق بهذه الفكرة

---

(21) قارن: الفشني: المجالس السنية ص 5. وهذه المبادىء الأربعة ذكرها شاعر أندلسي من القرن الخامس الهجري في قصيدة تعليمية ساخرة (ابن بشكوال: تكملة الصلة ص 238 رقم 541). وحديث النية هذا مذكور في قصيدة لأبي جعفر الألبيري (المقري نفح الطيب 683/2.

* (يعني قول أبي جعفر الألبيري)

عمل إن لم يوافق نية ... فهو غرس لا يُرَى فيه ثَمَر

«إنما الأعمال بالنيات» قد ... نصّه عن سيِّد الخلق عُمَر

ويعني بما جاء في كتاب الصلة قول طاهر بن مفوِّز:

عمدة الدين عندنا كلمات أر ... بع هي من كلام خير البرية

اتق المشبهات وازهد وَدَع ما ... ليس يعنيك واعملن بنيّة

(22) وهذا واضح من تمام الحديث الذي لا يرى الهجرة إلاّ إذا كانت لله وليس لدنيا يصيبها المهاجر.

(23) مالك: الموطأ (إن الله قد أوقع أجره على قدر نيّته) عن نيّة الجهاد، انظر النسائي (كتاب الجهاد، باب من غزا في سبيل الله ولم ينو من غزاته إلا عقالاً) والدارمي (باب الجهاد، باب من غزا ينوي شيئاً فله ما نوى).

(24) وكثيراً ما يذكر هذا الأصل في المسائل الشرعية لإثبات أنّ الاقتصار على التلفظ بصيغة شرعية ما (مثل العتق والطلاق) لا يترتب عليها عمل إلاّ إذا لفظت بنية تحقيق ذلك العمل.

انظر: البخاري (كتاب العتق، باب إذا قال الرجل لعبده هو لله ـ وكتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره ـ كتاب الأَيْمان، باب النيّة في الأَيمان ـ كتاب الحِيَل، باب في ترك الحِيَل ـ كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبيّ وأصحابه إلى المدينة). النسائي (كتاب الطهارة، باب النيّة في الوضوء ـ كتاب الطلاق، باب الكلام إذا قصد به فيما يحتمل معناه ـ كتاب الأَيمان والنذور، باب النية في اليمين)، أبو داود (كتاب الطلاق، باب فيما عنى به الطلاق والنيّات) قارن أيضاً بمذهب إبراهيم النخعي في أن اليمين لا يقع إلاّ بنية الحالف والمستحلف. الترمذي (كتاب الأحكام، باب ما جاء أن اليمين على ما يصدقه صاحبه) ويروي عن الشافعي أن حديث النية يدخل في سبعين باباً من أبواب الفقه انظر، آلفرت) فهرست برلين 156/2 رقم 1362 [قارن أيضاً بـ: مفتاح كنوز السنة لفنسنك مادة (نيّة)، ومثله: [Die intente in recht, ethick en mystiek der smeitische volken', in Versl. Med. AK. Amst., Ser. 5, IV, PP. 109 ff., idem, S.V «Niya» in EI.].

الخلقية الرفيعة[25].

ولم يكن هذا المبدأ ـ الذي يحكم كل نظريات الشريعة ـ معروفاً في كل بلاد الإسلام، وقد روي هذا الحديث منذ عهود مبكرة في المدينة فقط[26] ولم يعرف في بلاد العراق[27]، ومكة واليمن والشام ومصر[28].

وقد أصبح هذا الحديث نتيجة للميل نحو الأحاديث التي تعاقبت في الظهور فيما بعد مبدأً محكَّماً في علم الفقه الإسلامي، فقال عبد الرحمن بن مهدي البصري (ت 198 هـ): «ما ينبغي لمصنِّفٍ أن يصنف شيئاً من أبواب العلم إلّا ويبتدىء بهذا الحديث»[29].

(3)

إن الاستشهاد بحديث النيّة كفيل بتعريف القارىء بالكيفية التي يمكن أن يصبح بها أحد الأحكام ذات السمة المحلية في بعض الأمصار قاعدةً يحتجّ بها في جميع البلدان الإسلامية، من خلال العلاقات التي قادت إلى ظهور كتب الحديث في القرن الثالث.

---

(25) ومن هذا القبيل نجد أن هذا المبدأ يقرر جواز الاكتفاء بنية إنجاز الوعد عن تحقيقه. انظر الترمذي (كتاب الإيمان، باب ما جاء في علامة المنافق). وقد وردت أمثلة على استعمال هذا المبدأ في تهذيب الأسماء واللغات للنووي 243/2، وإرشاد الساري للقسطلاني 247/4.

(26) الظاهر أن القاضي يحيى بن سعيد الأنصاري (ت 143 هـ) هو الذي أذاعه، ويقال إن مالكاً قد رواه عنه. الترمذي (كتاب الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً وللدنيا).
ومن الملاحظ أنه حتى في الموطأ يطبّق هذا المبدأ لترسيخ حالات بعينها فقط. وهو لم يُرْوَ في صورة مجرَّدة ولكنه وجد في إشارة واضحة ليحيى بن سعيد وردت في آخر باب النوادر من موطأ محمد بن الحسن الشيباني ص 401. وقد ذكر الشيباني نفسُه حديثَ النيّة في كتابه في أحكام الحرب انظر. Wiener Jahr-bücher der Literatur (WIL), xl, P. 49, no. 6 [I.P.G].

(27) والنيّة عند أبي حنيفة (وهو عراقيّ النزعة) ليست لازمة لوقوع العتق والطلاق. انظر القسطلاني: إرشاد الساري 49/4.

(28) ابن حبان، عند الجرجاني: مقدمة الترمذي (دلهي 1849).

(29) الترمذي (كتاب الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً).

* (ونص الترمذي: ينبغي أن نضع هذا الحديث في كلّ باب).

وعلينا أن نقول في البداية إنَّ كتب الفقه لم تهتمّ بتصنيف الأحاديث التي قام بانتقائها الرواة من مجموع الأحاديث المتراكمة بطريقة نقدية، ولا الاهتمام بترتيبها بأسلوب منهجيّ. وقد ضُمَّتْ الأحاديث التي اختارها المصنِّفون بعضها إلى بعض بفعل الرحلات الطويلة التي قاموا بها، وهي عدة آلاف من الأقوال استخلصوا منها ما صحّ عندهم.

وقد استفاد البخاري من آلاف الشيوخ في كل أصقاع العام الإسلامي[30]، وكان عليه أن يتحقق من عدالتهم، وعدالة أشياخهم. والشيء نفسه يصدق على أصحاب كتب الحديث الأخرى[31].

وظهور هذه المصنفات لم يضع حدّاً للجمع المستقل الذي لا يمكن أن يتعزّز إلّا برحلات الطلب فقط.

ولم تكن الرغبة في التعلّم محصورة في الكتب وحدها، وإنما الكتب للتطبيق العملي، ومن يرغب في الفوز بأهلية البحث عن أحاديث النبي يجب عليه أن يتلقّفها من أفواه الرواة. وبعض الأمثلة التي سقناها آنفاً تتعلق بالعصر الذي ظهرت فيه المصنفات وأخذت في الانتشار. ويروى أنّ أبا عبد اللّه بن منده (ت 395 هـ) أحضر حمولة أربعين بعيراً[32] من الكتب والكراريس، ولا يعني لقب

---

(30) النووي: تهذيب الأسماء 73/1، الطبعة المنيرية.

(31) [لقد استعمل البخاري وأصحاب السنن الأخرى مصادر مكتوبة أيضاً، مثل جوامع الحديث التي ألّفت قبله، وقد عثر على بعض منها متوافراً كجامع معمر بن راشد، ومصنف عبد الرزاق، ومسند الحميدي، ومثل كتب أهل اللغة. حول هذه المسائل انظر بحث فؤاد سزكين: Hadis musannafat inin medbdei .Ve ma'mer b. rashid in câmi'i, Turkiyat Mecmuasi, xu, pp. 115 F

وبالمثل بحثه عن البخاري: Bugari'nin Kaynaklari hakkinda arastirmalar, Istanbul, 1950 .

ودراسة محمد حميد الله حول سنن سعيد بن منصور أحد شيوخ البخاري: Eine Handschrift der .[Sunan von Sa'id b. Mansür, des Lehrers von Muslim, Die Welt des Islams, 1962, PP. 25 FF

(32) لمعرفة المزيد عن هذا الوزن في كتب الأدب انظر: Beitraĝe Zur Geschichte der Sprachgelehrsam- keit bei den Araber (1873), Fasc. 3, PP. 39 F. ووِقر بعير في هذه التعريفات (قارن: الأغاني 34/19، وقر بُختي أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 535/1 الطبعة الأوروبية) ليس معناه دائماً حملَ بعير، أي بقدر ما يقوى على حمله البعير، ولكن أيضاً بمعنى وزن البعير. انظر الأغاني 128/19. =

(ختام الرحالين)[33] الذي لقّب به أن هذا النوع من الطلب قد بلغ منتهاه عنده، ولكنه يشير فقط إلى المكانة المرموقة التي تبوأها ابن منده بين أولئك المغرمين بهذا النوع من البحث.

وحتى عصور متأخرة جداً كان طموح المسلم التقيّ أن يكون صاحب حديث، ولا يمكن أن يكون كذلك بقراءة كتب الحديث ولكن بسماع الحديث من رواته.

وتراكم الأحاديث القديمة والجديدة بعضها فوق بعض جعل التحمّس للطلب يتركّز على غرائب الحديث، لذلك لم يكن يدعو إلى الدهشة أن الناس الذين اقتنوا هذه الغرائب ـ للحصول على ما ارتحل الآخرون لأجله وما لاقوه بسببه من مصاعب ـ لم يقدّموا بضاعتهم هذه مجاناً على سبيل الورع، ولكنهم جعلوها طريقة للكسب بسبب مكانتهم المرموقة في امتلاك الأحاديث في صورة تبدو صحيحة.

وقد وجدنا في وقت مبكر علامات استنكار تنم بالفعل عن عدم الرضا عن الناس الذين استعملوا التعليم الديني وسيلةً لكسب المال. فهذا عبادة بن الصامت كان يعلم ناساً من أهل الصفّة القرآن فأهدى إليه رجل منهم قوساً. فأرسل عبادة إلى النبي ليسأله إذا كان له أن يحتفظ بها ليرمي بها في سبيل الله، فأجابه: «إن سرَّك أن تُطَوَّقَ بها طوقاً من نار فاقبلها»[34].

= * (جاء في الموضع الأول من الأغاني أن الفرزدق استحث الحسين على الرجوع وكان متوجهاً إلى الكوفة وقال له: إن أنفس الناس معك، وأيديهم عليك. فأجابه الحسين: ويحك! معي وقر بعير من كتبهم يدعونني ويناشدونني الله. وأما الموضع الثاني من الأغاني فلم أعثر فيه على شيء يتعلق بـ (وِقر البعير).

(33) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 408.

(34) أبو داود: السنن (كتاب الإجازة، باب في كسب المعلّم).

وقد ورد عند غيره في سياق آخر. انظر الترمذي، وأبا المحاسن: النجوم الزاهرة 541/1 سطر 13 [ابن ماجه: السنن (كتاب التجارة، باب الأجر على تعليم القرآن)، البخاري (كتاب الإجارة، باب ما يعطى في الرقية].

* (لا يعني Stern أحدُ مترجمي هذا الكتاب بالإحالة على صحيح البخاري حديث عبادة بن الصامت ولكنه يعني اتخاذ الأجر على قراءة القرآن في الرقية).

وما إن أصبح تعليم القرآن مصدراً لرزق المعلمين الذين انصرفوا لتعليمه حتى ظهرت الأدلّة المؤيدة لقبول العطايا والهبات[35].

ومنذ وقت مبكر جداً تدنّى طلب الحديث إلى مستوى التجارة، وقد شجعت رحلات الطلب جشع أولئك الذين نجحوا في التظاهر بأنهم مصدر للحديث.

ومع الطلب المتزايد ظهرت الرغبة المتزايدة في الدفع نقداً نظير الأحاديث المعروضة.

وفي مطلع القرن الثاني يصف شعبة هذا المشهد: «رأيتُ أبا المهزَّم ـ يزيد بن سفيان ـ في مسجد ثابت البناني مطروحاً، لو أعطاه رجل فِلسين حدّثه سبعين حديثاً»[36].

وعلى الرغم من ذلك نجد هذا الشحاذ من أصحاب الحديث، وقد زعم أنه أنفق عشر سنين في صحبة أبي هريرة وأنه قادر على رواية أحاديث النبي باسمه[37].

وفي وقت مبكر استنكر أكثر الناس ورعاً جشع الرواة، ووقفوا ضد أولئك الذين يأخذون على التحديث أجراً[38] حتى الأسفار القديمة شهدت على هذا الاستنكار: «علِّم مجّاناً كما عُلِّمتَ مجّاناً»[39].

ويقصد بالغوغاء[40] أولئك الذين يدوِّنون الحديث لكي يأخذوا أموال

---

(35) انظر الأدلة التي ساقها آلفرت في فهرست مكتبة برلين 53/1 أ و 168 ب.

(36) ابن قتيبة: المعارف ص 502 بتحقيق د. ثروت عكاشة.

(37) الترمذي (كتاب الجنائز، باب رقم 50 ـ فضل الصلاة على الجنازة، وكتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية ثمن الكلب).

* (جاء في الموضع الأول من جامع الترمذي أن أبا المهزِّم قال: صحبتُ أبا هريرة عشرَ سنين.. الخ قال أبو عيسى (الترمذي): وأبو المهزِّم اسمه يزيد بن سفيان، وضعّفه شعبة).

(38) وقد جمعت تلك الأقوال في كتاب الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص 153 - 155.

(39) وردت هذه العبارة في الأدب اليهودي: Talmud, Nedarim, Fol, 37 a «لقد علمتك كما أمرني يهوه». والفروق قائمة بين الموضوعات المختلفة للتعلم الديني.

(40) المسعودي: مروج الذهب 27/2 (أخبار معاوية ـ ذكر جمل من أخلاقه وسياسته).

* (لم يأت في مروج الذهب نعت المتكسبين برواية الحديث بالغوغاء. وهذا تحريف وخيانة علمية من =

الآخرين[41].

وكتابة الأحاديث عند أبي سليمان الداراني الصوفي من الأشياء التي يستغلها الناس الماديون لأجل الثراء[42]. وكل هذا كان نتاجاً للرحلات الطويلة التي قام بها بعضهم للحصول على أحاديث جديدة.

وفي تاريخ الأدب الإسلامي أمثلة عديدة حول الطرق العجيبة التي يتصيّد بها الرحّالة الأحاديث الجديدة، (ومنها قصّة) أبي القاسم بن عبد الوارث الشيرازي (ت 485 هـ) الذي دخل في رحلته من بغداد إلى الموصل قريةً تسمى (صريفون) من بلاد العراق بقرب (عكبراء) وأمضى ليلته في مسجدها، وفي اليوم التالي أمّ المصلّين أبو محمد الصريفيني، وعندما أنهوا صلاتهم اقترب الرحالة من الإمام وسأله: سمعتَ شيئاً من الحديث؟ فقال: كان أبي يحملني إلى حفص الكناني وابن حبّابة وغيرهما وعنده أجزاء. فقال أبو القاسم: أخرجها حتى أنظر فيها. فأخرج إليه حزمة فيها كتاب علي بن الجعد (ت 230 هـ). فقرأه أبو القاسم مع أبي محمد ثم كتب إلى أهل بغداد فرحلوا إليه لسماع حديث علي بن الجعد من الرجل الوحيد الذي لا يزال يحتفظ بها[43].

وبعد فترة وجيزة انقلبت الرحلات العلمية بحثاً عن الغرائب إلى لهوٍ محض.

والغاية الوحيدة من تلك الرحلات الطوال الحصول على أحاديث دون فهم لمحتواها، ولكي يتاح للرحالة أن يفتخر بأحاديثه، ولكي يبدو ذا أهمية في أسانيد العبارات المعروفة.

وتوضح الهجمات التي تحدثنا عنها في موطن سابق، والتي قام بها المعتزلة ضد أهل الحديث، أن استعمال الرحلة بشكل خاطىء كان في أوجه حقيقةً في القرن الثالث.

= جولدتسيهر. لأن الموصوفين بذلك هم العامة أتباع كلّ ناعق. والنصّ كما في مروج الذهب: (وقد سئل ـ أي عليّ بن أبي طالب ـ عن العامة. فقال: همج رعاع أتباع كلّ ناعق. لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجوا إلى ركن وثيق. وأجمع الناسُ في تسميتهم على أنهم غوغاء).

(41) الدميري: حياة الحيوان 2/ (مادة: غوغاء).

(43) ياقوت: معجم البلدان 404/3.

ولم يتردد الفقهاء الورعون في إثارة الانتباه إلى تلك الحماقات، التي ارتكبها الـرواة الماكـرون وتلقاهـا بعض الجهلة، وقد بلغ هـذا الشرّ أقصـاه في القـرن الخامس.

وقد نبّه عالمان مسلمان مبرِّزان من علماء هذا القرن إلى هذا البلاء، فقدموا بذلك نوعاً من الوعي داخل أوساط جمع الحديث في تلك الأيام.

أحدهم أبو بكر أحمد، المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463 هـ) الـذي أحسَّ بضرورة وضع حدّ نظرياً وعملياً لهذه اللامبالاة المطبقة، وقد رأينا بالفعل مثالاً على نشاطه العملي في هذا المجال. وأمّا في المجال النظري فـإنّ كتابـه (الكفاية في معرفة أصول علم الروايـة) يُعَدّ عـلامةً بـارزة على تحمّسه لتـطهير الحديث[44]. وفي مقدمة كتابه هذا يصف ظروف علم الحديث في زمانه بالتفصيل فيقول: «وقد استفرغت طائفة من أهل زماننا وسعها في كتب الأحاديث والمثابرة على جمعهـا، من غيـر أن يسلكـوا مسلك المتقـدّمين، وينـظروا نـظر السلف الماضين، في حال الراوي والمروي وتمييز سبيل المرذول والمرضي... بل قنعوا من الحديث باسمه.. فهم أغمار وحملة أسفار[45]، قد تحمّلوا المشاق الشديدة، وسافروا إلى البلدان البعيدة، وهان عليهم الـدأب والكلال، واستـوطؤوا مركب الحـل والارتحال، وبـذلوا الأنفس والأمـوال، وركبوا المخـاوف والأهوال شعث الرؤوس، شحب الألوان، خمص البطون، نواحل الأبدان، يقطعون أوقاتهم بالسير في البلاد، طلباً لِما عَلاَ من الإسناد، لا يريدون شيئاً سواه، ولا يبتغون إلاّ إياه، يحملون عمّن لا تثبت عدالته، ويأخذون ممن لا تجوز أمانته.. ويحتجّون بمن لا يحسن قراءة صحيفته، ولا يقوم بشيء من شرائط الرواية... ولا يحفظ اسم شيخه الذي حدّثه حتى يستثبته من غيره، ويكتبون عن الفاسق في فعله، المذموم في مذهبه، وعن المبتدع في دينه، المقطوع بفساد اعتقـاده، ويرون ذلـك جائـزاً، والعمل بروايته واجباً، إذا كان السماع ثابتاً، والإسناد متقدماً عالياً، فجرّ هذا الفعل

---

(44) وفي هذا الكتاب ذكر لرسائل قديمة كتبها أصحابها في مسائل مختلفة من مصطلح الحديث.

(45) انظر الفصل الرابع.

منهم الوقيعة في سلف العلماء، وسهّل طريق الطعن عليهم لأهل البدع والأهواء»[46].

ويصف الخطيب أيضاً منهج هؤلاء في الدراسة فيقول:

«وأكثر طالبي الحديث في هذا الزمان يغلب على إرادتهم كتب الغريب دون المشهور، وسماع المنكر دون المعروف»[47].

ونجد هذا الموقف أكثر وضوحاً عند الغزالي (ت 505 هـ)، وهو معاصر للخطيب البغدادي وأصغر منه سنّاً، حيث يقول: «ومن أصناف المغترّين فرقة أخرى استغرقوا أوقاتهم في علم الحديث، أعني في سماعه وجمع الروايات الكثيرة منه، وطلب الأسانيد الغريبة العالية، فهمّة أحدهم أن يدور في البلاد، ويرى الشيوخ، ليقول: أنا أروي عن فلان ولقد رأيت فلاناً ومعي من الإسناد ما ليس مع غيري، إنهم كحملة الأسفار لا يصرفون العناية إلى فهم معاني السنّة، فعلمهم قاصر، وليس معهم إلّا النقل، ويظنون أنّ ذلك يكفيهم...»، ويقود هذا إلى كثير من الحالات السخيفة في نشاطات أولئك الذين يزعمون أنهم يوجّهون جامعي الحديث، (فيستطرد الغزالي قائلاً): «فترى الصبيَّ يحضر في مجلس الشيخ والحديث يقرأ، والشيخ ينام، والصبي يلعب، ثم يكتب اسم الصبي في السماع، فإذا كبر تصدّى ليسمع منه، والبالغ الذي يحضر ربما يغفل ولا يسمع ولا يصغي ولا يضبط (ولو جاز كلّ ذلك) لجاز أن يكتب سماع المجنون والصبي في المهد»[48].

ومن هذه الأوصاف المعاصرة يمكننا أن نتصور كم هو خصيب هذا المجال الذي يرتع فيه المتشدِّقون والمتبجِّحون.

وإذا كلّف أحدُهم نفسَه عناءَ سؤال هؤلاء الشيوخ عن الرحّالين الذين

---

(46) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 3 وما يليها.

(47) المصدر السابق ص 141.

(48) الغزالي: إحياء علوم الدين 397/3.

* (كتاب ذم الكبر والعجب ـ بيان أصناف المغترّين).

أحضروا لهم الأحاديث ـ كما فعل أحد خصوم ابن دحية (ت 632 هـ) ـ فقد يحصل على الجواب نفسه الذي تلقّاه إبراهيم السنهوري عن شيوخ ابن دحية المزعومين الذين لم يلتق بهم أبداً[49].

وعنـدما نضـع نصبَ أعيننا التّهم المـوجهة إلى علمـاء أفاضـل في شكل انتقادات في هذا المجـال نستطيـع بالتجـربة أن نستنتـج الحيل الممكنـة (التي يمارسها الرواة).

وينعكس هذا في حكم ابن الجوزي على رحلات عبد الكـريم السمعاني المروزي (563 هـ) صاحب كتاب الأنساب، حيث يـرون أن هذا العـالم: «كان مكثراً من سماع الحديث، وسافر في طلبه، وسمع منه ما لم يسمعه غيره، ورحل إلى ما وراء النهر، وخراسان دفعات. ودخل إلى بلد الجبـل وأصفهان والعـراق والموصل والجزيرة والشام، وغير ذلك من البلاد. . . وقد جمع مشيخته[50] فزادت عدّتهم على أربعة آلاف»[51].

ويستطرد المؤرخ الذي ساق هذا الكلام قائلاً: إن ابن الجوزي (ت 597 هـ) الذي ألّف في الموضوعات والوضّاعين يقول عن هذا العالم إنه كان يأخذ الشيخ

---

(49) انظر كتابنا Záhiriter (المذهب الظاهري) ص 178.

(50) حول (المشيخة) و (الثبت) انظر فهرست مخطوطات مكتبة أمين من وضع لاندبرج. وانظر: آلفرت: فهرست مخطوطات مكتبة برلين 54/1. وتعرف المشيخة أيضاً بـ (معجم) الشيوخ انظر شبرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZKMG)، مجلد (ص 5) وعن حجم هذه المشيخات ساق الكتبي في فوات الوفيات 196/3 - 197 (طبعة إحسان عباس) مثالاً على ذلك ثبت القاسم بن محمد الأشبيلي (ت 739 هـ) الذي بلغ 24 مجلداً.

قارن بـ : Berl. Cat. I, P. 92, no. 288 Ahlwardt's Landberg. Samml. No. 75.

وقارن أيضاً بـ : مخطوطات جامعة لا يبتزج. ووصف المكتبة مذكور في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG) مجلد 8 ص 579. وكانت تؤلف من حين إلى آخر أعمال للنظر في قيمة أحاديث المشيخات، ومن هذا النحو كتابة القاضي عياض لمشيخة أناس آخرين. ياقوت: معجم البلدان 529/3 و 37/4.

[وهنالك مقالة لعبد العزيز الأهواني تتعلق بالمشيخات الأندلسية التي تعرف عندهم بالبرامج، منشورة بمجلة معهد المخطوطات 99/1 وما بعدها. سنة 1955].

(51) ابن الأثير: الكامل 98/9 (أحداث سنة 563 هـ).

ببغداد ويعبر به إلى فوق نهر عيسى، فيقول حدثني فلان بما وراء النهر. ويعلق ابن الأثير على كلام ابن الجوزي بقوله: «وهذ بارد جداً، فإن الرجل سافر إلى ما وراء النهر حقاً، وسمع في عامة بلاده من عامة شيوخه، فأيّ حاجة به إلى هذا التدليس. وإنما ذنبه عند ابن الجوزي أنه شافعيّ، وابن الجوزي لم يبق على أحد[52] إلّا مكسري الحنابلة»[53].

ومهما كان الذي نظنّه في اتهام ابن الجوزي، فإنه مؤشر واضح على أن رحلات الطلب قد اعتراها الكثير من التحايل والكذب مادياً وشكلياً.

(4)

في القرن السادس الهجري أنشئت في العالم الإسلامي مؤسسة علمية جديدة، وقد أسست هذه لتكون دعماً لرحلات الطلب التي تكلمنا عنها آنفاً. ولم توجد قبل هذا القرن مدارس خاصة بعلوم الحديث، وكان التعليم النظامي مقصوراً على الفقه ومذاهبه، في حين أن طلب الحديث لا يكون إلّا بالارتحال.

وقد أنشئت أول دار للحديث في القرن السادس على يد التقي نور الدين محمود بن سعيد زنكي (ت 569 هـ) الذي خلد اسمه في دمشق بتأسيس المدرسة النُّوريّة التي خصصت لعلوم الحديث، وقد دُعي للتدريس فيها الحافظ ابن عساكر صاحب كتاب (تاريخ دمشق) ليضفي عليها من اسمه شهرة[54].

---

(52) قارن بـ: مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 41 ص 63.

53) [انظر القصة بأكملها في مقالة لجورج مقدسيّ بمجلة معهد الدراسات الأفريقية والشرقية (BSOAS) 1956 ص 13 - 16]. لم يتحدث ابن الأثير بشكل جيد عن ابن الجوزي كما هو واضح في مواضع من كتابه الكامل 323/8، 334/8، 255/9، واتهمه في آخر الجملة بأنه حاقد أو متحامل على غير الحنابلة.

(54) Wüstenfeld, Die Academien der Araber und ihre Gelehrten, P. 69 ونكتشف من خبر أورده م. هار تفيج درنبرج أن عبد الباسط قد عدَّد الشيوخ الذين علّموا بالمدرسة حتى عصره (Cat. Bibl. Nat., Ms. no. 2788, fol. 4 b).

[انظر ترجمة هـ. سوفير: «وصف دمشق» بالمجلة الأسيوية (JA)، العدد 1، سنة 1894 ص 280 - 282. وقد وصف سوفاجيه الأطلال الباقية من المدرسة في كتابه (الآثار الأيوبية بـدمشق، 1، سنة 1938، ص 15 وما بعدها. وأي هرتسفلد في مجلة Ars Islamica، 9، 1942 ص 49 وما يليها].

وبعد مضي بضعة عقود من السنين على تأسيس المدرسة النوريّة بدا للملك الأيوبي الكامل ناصر الدين أن يفعل الشيء نفسه في مصر، فأنشئت لذلك في سنة 622 هـ داراً للحـديث في القاهـرة على غـرار تلك التي في دمشق، وكـان أبـو الخطاب بن دحية المعلِّم السابق للملك أوَّل أستاذ يجلس للتدريس فيها.

ولكن للظروف السياسية التي لم تكن مواتية للاستمرار في إنشاء هذه الدور أقفلت المدرسة بعد فترة قصيرة من الازدهار.

وفي القرن التاسع الهجري، حسب رواية المقريزي الذي تتسم أحكـامه ببعض التحامل[55]، شغل كرسيَّ ابن دحية «صبيٌّ لا يشارك الأناسيَّ إلاّ بالصورة، ولا يمتاز عن البهيمة إلاّ بالنطق واستمرّ فيها دهراً، لا يُدْرَسُ فيها حتى نسيت، أو كادت تنسى دروسها»[56].

وبعد أربع سنوات من تأسيس المدرسة الكاملية، ظهرت مدرسـة جديـدة للحديث في دمشق هي المدرسة الأشرفية[57]، تولّى التدريس فيها ابن الصـلاح الشهرزوري صاحب المقدمة المشهورة في علوم الحديث[58]، ودرّس فيها أيضاً النووي.

---

(55) (يكفي أنَّ) أحد معاصري المقريزي وهو كمال الدين بن محمد (ت 874هـ) المعروف بإمام الكاملية (قارن، آلفرت: فهرست برلين 2/77 - 602) وهو مشهور في تاريخ الأدب الديني بشرحه لمنهاج الأصول للبيضاوي. ومخطوطات هذا الكتاب مذكورة في فهرست القاهرة 2/248 [انظر ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/742، رقم 11].

(56) المقريزي: الخطط 2/375.

(57) Wüstenfeld, I.C. [Sauvaire, OP. Cit., PP. 271 - 3 وفيه أن تاريخ بنائها هو 628هـ].

(58) تحت عنوان (علوم الحديث) هنالك كتاب لابن الصلاح (انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 2/1161) توجد منه نسخ مخطوطة عـديدة بفهـرست المخطوطـات الشرقية بـالمتحف البريـطاني، 1597، 1598 (ص 721) وبمكتبة سانت بطرسبورغ رقم 120، تحت عنوان (أصول الحديث) (بارون. ف. روسن). [انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان من 440 وما يليها، وذيله 1/610 وما يليها من الأصل الألماني]. ولمعرفة مقـدار انتشار هـذا الكتاب التمهيـدي ومبلغ شعبيته يكفي أن نلقي نظرة على المختصرات والملخّصات التي اكتتبت عليه، وأيضاً المنظومات التي نظمت فيه.
وقد تكلّم آلفرت عن هذا المصنّف بالتفصيـل. انظر، فهـرست بريلين 2/6 ومـا بعدهـا. الأرقام: =

ولم تعمّر واحدة من هذه المدارس فترة طويلة من الزمن[59] في الوقت الذي انصرف فيه الطلاب لدراسة الفقه للنهوض بأعباء الوظائف والمناصب الرسمية.

وفضلاً عن ذلك فإن مدارس الحديث هذه لم ترض الآلاف من الطلبة المتلهفين للحديث، ولم تكن مهيأة لاتباع فهم الطلاب، إذ كان على الواحد منهم أن يسمع المئات من الشيوخ. ودار الحديث هذه مع شهرة شيوخها لم تكن بديلاً عن ذلك. لذلك توقفت تلك المدارس الشهيرة عن الظهور. ولم تعد لروح الإسلام الميت القدرة على إصلاحها أو الانتفاع بها[60].

(5)

يجب علينا في هذا المقام أن نتكلّم قليلاً عن نظام الإجازة في الإسلام، وقد كانت الإجازة أسلوباً (معروفاً) في الحياة الأدبية، وتُعَدّ خصيصة للمجتمع الإسلامي في صورتها العادية وكذلك في صورتها المغالية، ولم يكن لها نظير في الأوساط الأخرى.

1537 - 1048. وانظر أيضاً ص 16 وما بعدها. الأرقام: 1064 - 1068.
وقد ذكر الكتبي في فوات الوفيات 73/3 - 74 مختصراً لهذا الكتاب لعلاء الدين الباجي (ت 714 هـ) وهنالك مختصر عليه لبدر الدين الكيناري (ت 733 هـ). انظر فهرست المتحف البريطاني رقم 191، 2 ومختصر لعماد الدين بن كثير (ت 774 هـ). هوتسما: فهرست بريل 132/2 رقم 782 ولقاضي القضاة محمد بن سعادة (ت 663 هـ) نظم عليه. انظر المصدر السابق ص 182. وهنالك نظم لعبد الرحمن [وفي بروكلمان: عبد الرحيم] الكردي (ت 806 هـ). انظر ڤستنفلد: المصدر السابق ص 103. وقد كتب علاء الدين مغلطاي تعليقاً عليه أسماه إصلاح ابن الصلاح. تابعه فيه مؤلفون آخرون. انظر (فهرست المتحف البريطاني رقم 1598 :).

(59) وفضلاً عن دُوْر الحديث، هنالك أيضاً العديد من المدارس الأخرى عدّدها ميكائيل ميشاكا في دراسة له بعنوان: Cultural Statistics of Damascus، وقد قام بترجمتها إلى الألمانية فلايشر، ونشرت بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 8 ص 356 = Kleinere Schriften, 111, P. 318 [وكذلك في المصدر السابق ص 271 وما يليها]. وأغلب هذه المدارس لم يكن لها أهمية تذكر، ولم تخلّف إلاّ أثراً ضئيلاً في تاريخ المعرفة الإنسانية. [وعن دور الحديث انظر أيضاً بحث ج. سوڤ جيه: Les perles choisies d'Ibr ach - Chihna PP. 133 - 4، وانظر كذلك الجزء المخصّص لأصل المدرسة وانتشارها في مقال ج. بدرسون على «المسجد» المنشور بدائرة المعارفة الإسلامية.

(60) قارن: Kremer's Aegypten, IL, P. 275.

وقد نحيل في العموم على المعلومات التي قام شبرنجر بجمعها، وعلى الدراسة الملحقة بها[61].

ويمكن إلقاء نظرة واسعة على نظام الإجازة من خلال المادة الوفيرة التي جمعتها المكتبة الملكية ببرلين من حقل الدراسات الإسلامية هذا، ومن الجزء الذي أفرده آلفرت لهذا الموضوع تحت عنوان (طائفة من الدراسات والرسائل التعليمية) في الفهرست الذي وضعه[62].

وقد أصبحت الإجازة بديلاً لأولئك المسلمين الذين كانوا يتلهفون لسماع الحديث إمّا لأنهم رأوا أن تلك الرحلات الطويلة غير كافية، أو لأنهم لم يقيموا طويلاً بما فيه الكفاية للسماع من رواة الحديث مباشرة في البلاد التي ارتحلوا إليها.

وقد مكّنهم هذا البديل من الحصول على الأحاديث من الراوي، ونشرها باسمه دون الاتصال به مباشرة. وتحصلوا بذلك على إجازة الشيوخ[63] لرواية الحديث، كما لو أنهم سمعوها منهم مشافهةً، إمّا بالحصول على جزء يتضمن أحاديثهم، أو حتى برؤيته فقط. ويتم الانتقال من المشافهة (السماع) إلى الإجازة من خلال طريقة تعرف بالمناولة. وعوضاً عن تقديم تعريف لهذا الضرب من ضروب التحمّل حسبنا أن نعطي مثالاً يتضمن صفات المناولة:

اعتاد مالك بن أنس أن يخرج لتلاميذه وطلّاب السماع مجموعة من الصحف المشدودة في حزمة، ويقول: «هذا ما دوّنته عن شيوخي من أحاديث صحيحة، ورويتها عنهم، فامضوا وحدّثوا بها عنّي». فقد أذن لهم أن ينقلوا عنه تلك

(61) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد 10 ص 9 وما بعدها.

(62) المجلد رقم 1. ص 54 :95. انظر أيضاً فهرست برّل هوتسما، 1889، ص 134 وما يليها. الأرقام: 795 - 805.

(63) لأبي الحسن بن فارس صاحب كتاب (المجمل في اللغة) تفسير هذا المصطلح (استشهد به الخطيب البغدادي في الكفاية ص 312. والنووي في التقريب (المطبوع مع شرحه تدريب الراوي).
فعبارة: استجزتُه فأجازني (من جواز الماء) بمعنى: طلبتُ منه الماءَ لأرضي وماشيتي. وكذلك طالب العلم يسأل العالِم أن يجيزه.

الأحاديث التي تلقّوها عنه بهذه الطريقة، بصيغة (حدّثنا) كما لو أنهم سمعوها منه كلمة كلمة[64].

ولم ينفرد مالك في عصره بهذه الطريقة في تلقّي الأحاديث، فقد رُوِي عن أبي بكر بن أبي سبرة، الذي خَلَفَه أبو يوسف على القضاء، أنه كتب لابن جريج ألفَ حديث من أحاديثه الجياد، فحدّث بها هذا عنه بصيغة (حدّثنا) دون أن يقرأ عليه واحداً منها[65]. ويبدو أنّ صحة المناولة لم يكن معترفاً بها في العهود الأولى، حتى إنّ البخاري[66] احتج لصحتها وَدَعَا إلى ذلك في جامعه على أساس أن لها أصلاً في السنة المتقدّمة. والإجازة أكثر تسامحاً من المناولة، إذ الحضور الشخصي للمتلقّي وتناوله النسخ جملةً ليس أمراً ضرورياً (في حالة الإجازة)[67].

واستفحال التلاعب بالإجازة في السنين المتأخرة لم يكن شائعاً في العهود المتقدمة حيث كان حضور المتلقي شخصياً أمراً مطلوباً.

والصورة التالية توضح كيف حدث هذا في القرنين الثاني والثالث للهجرة: في ذلك الأوان عاش رجل بقرطبة عرف بـ(فقيه الأندلس)، وهو عبد الملك بن حبيب السلمي الإلبيري (ت 238 هـ) صاحب شرح الموطأ، ومن أشهر تلاميذه بقيّ[68] من مخلد القرطبي[69]، وقد ذكر ابن وضّاح الطريقة التي تلقّى بها ابن حبيب

---

(64) Notes to ibn Hishàm, II, P. 115.

(65) ابن قتيبة: المعارف.

(66) البخاري (كتاب العلم، باب ما يذكر في المناولة).

(67) ابن بشكوال: الصلة ص 557 طبعة مجريط.

* (ترجمة مروان بن علي الأسدي القطّان المعروف بالبوني) - حَدّث عنه أبو عمر بن الحذاء وقال: «لقيته ببونة وناولني كتابه في شرح الموطأ، ثم خاطبته من طليطلة فوجّه إليّ الديوان وأجازه لي ثانية، وكان قد زاد فيه بعد لقائي له».

فلفظة: «ناولني» تعني: قدّم لي في حضوري، ولفظة: «أجازني» تعني: في غيابي وهذا المثال الذي سقناه حدث في مطلع القرن الخامس أي سنة 405 هـ.

(68) ورد (هذا الاسم) في بعض الكتب (تقيّ) بالتاء (وهو تصحيف) ويجب أن يلفظ (بقيّ) (بالباء).

(69) انتهز هذه الفرصة لتصويب ما كنت قد ذكرته في كتابي (الظاهرية) ص 115 من أنه ابن مخلّد (بتشديد اللام وكسرها) والصواب بفتحها دون تشديد.

علمه بالحديث فقال: «أتاني عبد الملك بن حبيب بغرارة مملوءة كتباً، وقال لي: هذا علمك تجيزه لي؟ فقلت: نعم. ما قرأ عَليَّ منه حرفاً ولا قرأته عليه»[70].

وفي القرن الرابع لم تكن هنالك ضرورة لحضور المتلقّي شخصياً للحصول على الإجازة كما هو في السابق، وإلاّ ما كان لأبي ذر الهروي (ت 434 هـ) أن يقول: «لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة»[71].

وقد كتب أحد شيوخ أبي ذر وهو وليد بن بكر الغمري (ت 392 هـ) من علماء سرقسطة رسالة في إثبات صحة الإجازة بوصفها طريقة لنشر الأحاديث[72].

وفي هذه المرحلة أخذت الإجازة تحلّ محلّ الطلب المتمثل في صورة الرحلات الطويلة إلى الأشياخ وبشكلٍ كامل تقريباً.

وفي القرن الخامس الهجري عُدَّ العمل بالإجازة فعلاً مساوياً للسماع[73].

والخطيب البغدادي الذي سبق ذكره، وهو رجل لم يكن متهوِّراً بالتأكيد في جمع الأحاديث، جديرٌ بذكر التساهل في قبول الإجازة بوصفها واقعاً مسلّماً به حيث يقول: «وعلى هذا رأينا كافة شيوخنا يجيزون للأطفال الغُيَّب عنهم من غير أن يسألوا عن مبلغ أسنانهم، وحال تمييزهم، ولم نرهم أجازوا لمن لم يكن مولوداً في الحال، ولو فعله فاعل يصح لمقتضى القياس»[74].

وقد تغري هذه الكلمات البعضَ فيراها حجةً قويةً للحدِّ من تزايد الإجازات.

---

(70) ياقوت: معجم البلدان 244/1.

(71) ابن بشكوال: الصلة ص 201.

(72) المقّري: نفح الطيب 380/2 بتحقيق إحسان عباس.

(73) وممن قالوا بذلك (الغَازي) محدّث أصفهان (ت 523) انظر طبقات الحفّاظ ص 462 - 463 وأصحاب الضمائر الحيّة من المحدثين ورواتهم يصرحون بأنهم قد تلقوا الخبر إجازةً بقولهم: أخبرنا فلانٌ إجازةً. وهذا أبو الفرج الأصفهاني يتّبع ذلك بصرامة حتى في الأخبار التاريخيّة ـ انظر الأغاني 114/7، 118، 119.
* (جاء في طبقات الحفّاظ (الغازي) بالغين لا بالفاء. وهو الحافظ الإمام أبو النصر أحمد بن عمر بن محمد بن عبد اللّه. ولد بأصبهان سنة 448 هـ. وكان يرى السماع والإجازة سواء ومات سنة 532.

(74) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 326.

وأغلب مشاهير الرجال في الإسلام منذ ذلك الحين هم إمّا مجيزون أو مجازون.

وبهذا الأسلوب استجاز القاضي عياض (ت 544 هـ)[75] أبا بكر الطرطوش (ت 520 هـ) صاحب كتاب (سراج الملوك)[76]، فأجازه.

وكتب أبو طاهر السِلفي من الإسكندرية بضع رسائل إلى الزمخشري الذي يعيش في مكة يسأله أن يجيزه بكتبه جميعها[77]. كما كتب والد ابن خلكان (القرن السابع) إلى المؤيد الطوسي بخراسان لكي يجيز ابنه[78].

ومع تقدّم نظام الإجازة نجد قوماً ممن أجيزوا يروون بصيغة (حدثنا)، دون ذكر محدد للواقعة[79].

والاهتمام بالحصول على الإجازات أدَّى بسهولة إلى التفكير في استغلال هذه الرخصة لكسب المال، والاستقلال المادي للمعرفة الدينية ممنوع من ناحية نظرية، ولكن شيوع هذه المسألة دليل على أن المجيزين لم يمتنعوا عن تقديم المعرفة الدينية المطلوبة منهم نظير مقابل مالي.

وفي القرن السابع عرضت لموهوب الجزري (ت 675 هـ) هذه المسألة فأجاب عنها في فتاويه. ونستطيع من خلال بعض الأمثلة السابقة أن نرى أنَّ الإجازة ومنحها لم يكن من أجل الحديث فقط، ولكن أيضاً من أجل رواية المصنّفات، بصرف النظر عن كونها دينية أم دنيويّة[81].

---

(75) ومن الجدير بالملاحظة أنه من القائلين بجواز الإجازة مع عدم حضور المجيز أو المجاز. انظر، آلفرت: فهرست برلين، المجلد 2 رقم 1036. ص 6.

(76) المقري: نفح الطيب 88/2.

(77) ابن خلكان: وفيات الأعيان 170/5.

(78) المصدر السابق 345/5.

79) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 498 - ترجمة أبي الخطاب بن دحية.

* (وفي طبقات الحفاظ: ويستعمل حدثنا في الإجازة).

(80) السيوطي: الاتقان.

(81) هنالك أمثلة على هذه الإجازات في مقدمة توربكه لكتاب دُرّة الغوّاص ص 14. وفي طبعة درنبورغ =

والشروط التي تتحكم في نشر الكتب، هي نفسها التي تشترط لرواية الحديث، وإذا لم يكن الكتاب ملكاً لصاحبة بإسناد يتصل بمؤلفه فهو (وجادة)[82]، أي وجده صاحبه دون أن يسمعه أو يتلقّاه في صورة موثقة.

لذلك فإن للكتب أسانيدَ تشبه أسانيد الحديث، ونرى ذلك على المخطوطات العربية القيّمة على اختلاف موضوعاتها.

وفي أحسن المخطوطات القديمة توجد سماعات بأسماء الشيوخ والرواة الذين نقلوا الكتاب بإسناد متصل من مؤلفه إلى آخر مالك له. وكانت هذه أيضاً فرصة سانحة للتمتّع بالإجازة.

وبعد انقضاء فترة قليلة من الزمن أصبح الحصول على أكبر قدر من الإجازات من مختلف أنواع المؤلفين جزءاً من الوجاهة لكل مسلم مثقّف، سواء أكانت تلك إجازات برواية كتبهم أم برواية كتب لغيرهم تحصّلوا عليها بالإجازة المباشرة أو غير المباشرة.

ومنذ البواكير الأولى للإجازة[83]، ظهرت الإجازة المنظومة. وهي إجازة تنظم شعراً وتمنح لشخص ما ليروي كتب المجيز[84].

وقد امتدت الإجازة إلى العصور الحديثة، وإنّ المدى الذي بلغه الاهتمام بالإجازة في الدوائر الإسلامية العريضة يتضح، على سبيل المثال، من الخبر الذي

= لكتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ ص 168 (انظر تصويب لاندربرج في: Critica Arabica, II, P. 56) أو المخطوطة رقم 1890 (7) بفرست مخطوطات مكتبة لايدن، الجزء الرابع ص 95. وهي إجازة بصحيح مسلم.

(82) قارن: Sprenger, JASP, 1856, P. 53.

(83) وهذه المنظومات شائعة بالفعل في القرن الرابع. فهذا الخطيب البغدادي يستشهد بنظم يعود إلى سنة 325. انظر الكفاية.

(84) قد وردت أمثلة على ذلك في نفح الطيب للمقري 254/2، 382/2، 424/2 وهنالك نموذج مثير لإجازة غير محددة. وجدت منظومة في النهاية مخطوط بمكتبة جامعة لايبزج رقم 262. انظر فهرست المكتبة البودلية رقم 398 من وضع نيكول وبوزي ص 393. وهنالك أمثلة على الإجازات المكتوبة نثراً في خزانة الأدب للبغدادي 13/1 وطبقات المفسرين للسيوطي (طبعة ميرسنج) ص 79.

يقول إن أمير ورجلة طلب من الرحالة العيّاش الذي مرّ بإمارته في عام 1073 هـ أن يجيزه[85].

ولم يجز الرحّالة عبد الغني النابلسي مفتي صيدا بجميع الكتب الموجودة بالفعل وحسب، ولكن أجازه بالكتب التي لم تؤلّف بعد. وفي الوقت نفسه كان الجدل قائماً حول موقف المرء لا من الإجـازة التي تمنح في اليقـظة ولكن من الإجازة التي تمنح في المنام[86].

ولو شاء القارىء أن يتتبّع نظام الإجازة إلى العصر الحديث، فعليه أن يرجع إلى ثبت بالمصنفات التي بحث عنها معاصرنا الباجمعوي، وأُجيز بها. وقد أفرد لها كتاباً[87].

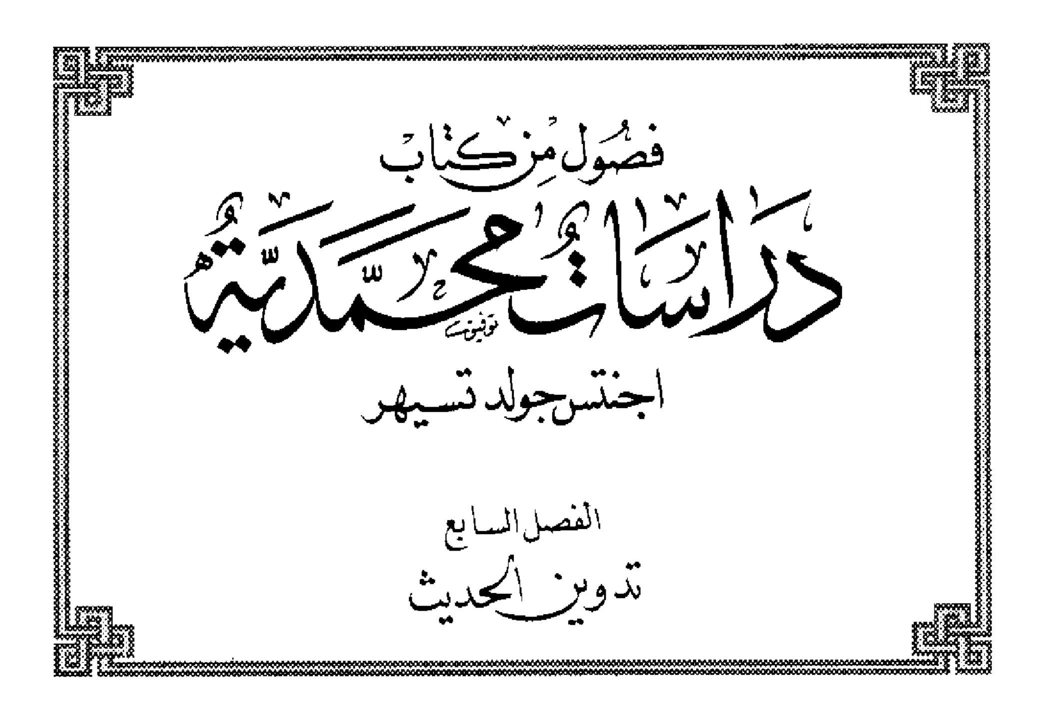
---

(85) انظر رحلة العياش ص 54. ترجمة بربروجر الفرنسية.

(86) انظر مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد رقم 16 ص 664 - 666 رقم 66.

(87) القـاهـرة 1298، (Catalogue périodique de livres Orientaux, by E. J. brill, Leiden, 1883, no. 404).

[عن الإجازة انظر أيضاً مقالة جولدتسيهر في دائرة المعارف الإسلامية].



(1)

تعاملنا حتى الآن وبشكلٍ جوهري مع الحديث بوصفه روايةً. وقبل أن نقوم بدراسته بوصفه موضوعاً من موضوعات التأليف سنضع بعض الملاحظات عن كتابة الحديث عموماً[1].

وقياساً بالتراث الديني اليهودي ـ أي الشريعة الشفهية[2] والشريعة المكتوبة ـ والفكرة التي تسود فيه عن تحريم كتابة الشريعة الشفهية، ظَلّ الاعتقاد سائداً ولأمد

(1) قارن أيضاً بـ : Goldziher, Kämpfe von die Stellung des hadith in Islam. ZDMG, LXI (1907), [PP. 860 FF.

(2) حول هذا انظر: Leop. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, II, P. 132; Nehem, Brül, Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als schriftwerkes, Jahrb, Für jüd Gesch. u. Lit, II (1876).

طويل أن القرآن خُصَّ وحده بالتدوين في الأجيال المبكرة، وأن الحديث وُجد إلى جانبه في صورة شفهية دون أن يفكِّر أصحابه في تدوينه.

وهذا القياس الفاسد الذي تسبَّبَ في عدد من المفاهيم المخطئة قد اتضح أنه من خلال دراسة تمحيصيّة للحديث لا يمكن الدفاع عنه بشكل كلّي.

وفي سنة 1856 م جمع شبرنجر في مقاله عن (رواية الحديث عند العرب) مجموعة من النصوص ساهمت في هدم خرافة أن الأصل في الحديث المشافهة.

ومع ذلك فإنّ لهذا المفهوم المخطىء أنصاراً ومدافعين عنه من بين المسلمين أنفسهم، ولهم في ذلك مصلحة دينية خلافاً للحقائق المعروفة لديهم.

ولترسيخ هذا المفهوم ساهمت مدارس الرأي القديمة بشكل كبير في محاولتها أن تعوق تطور الفقه، بالتقليل من شأن الشريعة المكتوبة بقدر ما يمكن.

وفي هذه الدائرة اخترعت أيضاً قصص عديدة لدعم وجهة نظرهم[3] ومن أشهرها ذلك المشهد الذي وقع عند النبي وهو على فراش الموت، حيث كان تصوّرهم واضحاً بما فيه الكافية[4].

وهذا الرأي لم يجد له رواجاً على وجه العموم، ولم يقبل في كلّ الأوقات.

ومن جهةً أخرى لم يرو المسلمون من فترة مبكّرة أحاديث توضّح أنّ النبيّ نفسه قد دوَّن بعض الأقوال غير القرآن، وأنّ تدوين أقوال النبي غير القرآنية كان قد حدث منذ فترة متقدمة جدًّا.

ويروى أن أصحاب محمد حاولوا أن يكونوا هم أصحاب السابقة في ذلك، فقال أبو هريرة: «ما كان أحد أكثر حديثاً عن رسول الله مني إلاّ عبد اللّه بن عمر

---

(3) في الموطأ (كتاب الفرائض، باب ما جاء في العمّة) خبر يستنكر تدوين القواعد الفقهية جاء فيه أن عمر بن الخطاب كان له كتاب فيه شيء من الأحكام محاه وهو يقول: «لو رضيك الله أقرّك».

*(وفي نقله هنا تحريف. فراجع تعليقنا عليه).

(4) Zâhiriten, P. 95 .

فإنه كان يكتب[5] ولا أكتب»[6].

وهذه الروايات تبرهن على أنَّ أصحاب الحديث لم يرفضوا حتى في العهود المتقدّمة الافتراض القائل بأن أقوال النبي قد دوِّنت. وفي الواقع استطعنا في الفصل الأول دراسة عددٍ من الأمثلة الدّالة على وجود صحف حديثية ترجع إلى بعض الصحابة. وأيًّا كانت القيمة التاريخية لهذه الروايات ـ حيث لا يمكن التأكّد منها ـ يجب افتراض أنّ كتابة الأحاديث عُدَّتْ غير قابلة للردّ حتى في القرن الأول، حيث وجدنا هذا أمراً مسلماً به قبيل نهاية ذلك القرن.

وقد رأينا آنفاً أن الحصول على الحديث في صورة صحف منسوخة يُعَدُّ أمراً طبيعياً في زمن الزهري.

وفي هذا المقام يمكن أن نسوق خبراً دون أن نَدَّعي صحتَه التاريخية، وهو أن الزهري الذي اشتهر بتعدد اهتماماته بفروع المعرفة المختلفة[7] في ذلك العصر، أحاط نفسه بأكداس من الكتب، وأنه (لفرط اهتمامه بها) أعرض عن أصدقائه وعائلته، حتى روي أن زوجه قالت له: «والله لهذه الكتب أشدّ عليّ من ثلاث ضرائر»[8].

وما نسمعه عن الكتب في الأزمنة المبكرة لا يعني بالتأكيد الكتب بمعناها الأدبيّ، ولكنها تعني النّسخ، وربما أجزاء من الأحاديث، كان قد سمعها مسلم ورع في أوقات مختلفة، وقام بتدوينها من أجل الحصول على ضبط أكثر، ومن أجل استعماله الخاص[9].

---

(5) يروي عنه سبعمائة حديث: سبعة عشر منها في الصحيحين. وانفرد البخاري بثمانية، ومسلم بعشرين. فيكون مجموع ما صَحّ من حديثه إلى حدّ ما خمسة وأربعين حديثاً فقط من الناحية الشكلية.
* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(6) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 282/1 الطبعة المنيرية. دار الكتب العلمية.

(7) ويشير إلى ذلك قول ابن أبي الزناد: «كنّا لا نكتب إلا سنةً، وكان الزهري يكتب كلّ شيء. فلمّا احتيج إليه عرفتُ أنه أوْعى الناس» الجاحظ: البيان والتبيين 290/2 طبعة عبد السلام هارون.

(8) أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر 125/2.

(9) قارن ذلك بما أورده شبرنجر في كتابه (محمد) Mohammad, III, PP. xxiv FF.

وتنقل أحاديث أي صحيفة كتابةً دون سماعها أو عرضها، وينظر إليها على أنّها مادة مرويّة بشكل صحيح[10].

ومن هذا النحو تلك الكتب التي جمعها عبد اللّه بن لهيعة (ت 174 هـ بمصر)، والتي تأسّف الرواة المسلمون كثيراً لاحتراقها، لأن روايات عبد اللّه بعد وقوع هذه الفاجعة به لم تعُد حجّة لفقدان أصولها المكتوبة[11].

وعَلّم مالك بن أنس تلاميذه من صحف مكتوبة، فكان المتلقّي يقرأ النصّ ومالك يصحّح له ما قرأ ويشرحه له[12].

وبالتدريج أصبحت عبارة: «اكتب بعده» مرادفة لقولهم: «هو صحيح الرواية»[13].

(2)

إنّ الجميع متّفقون على أنه لا يمكن إنكار أنّ تدوين الأحاديث كان له خصوم. وهذه الكراهية للكتابة لم تكن موجودة منذ البداية، ولكنها نشأت بسبب التحامل الذي ظهر فيما بعد. فهذا عبد الرحمن بن حرملة الأسلمي (ت 245 هـ) كان عليه أن يحصل على إذن شيخه سعيد بن المسيب لتدوين الأحاديث التي سمعها منه، بسبب ضعف ذاكرته التي لا تقوى على حفظها كلمة كلمة[14]. غير أنّ

---

(10) ابن قتيبة: المعارف ص 489 تحقيق ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

* (جاء في ترجمة ابن جريج في الموضع المذكور: إنما اختلف الناس في الصحيفة يأخذها ويقول: أحدّث بما فيها ولم يقرأها، فأمّا إذا قرأها فهو والسماع واحد).

(11) النووي: تهذيب الأسماء 284/1.

(12) يوجد مثال في صحيح مسلم (297/3) (باب المدينة تنفي خبثها) وفيه أن مسلماً نقل عن يحيى خبراً تلقاه عن مالك بالقراءة الجهرية (العرض) والشيء نفسه كتبه مالك في الموطأ 60/4 (باب ما جاء في سكنى المدينة والخروج منها).

* (وفي مسلم: «حدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت على مالك عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد اللّه أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة فأتى النبي ﷺ فقال: يا محمد أقلني بيعتي... فقال رسول الله ﷺ: إنما المدينة كالكير تنفي خبثها..».

13) وهو قول لمالك بن أنس ذكره الترمذي في جامعه.

(14) الزرقاني: شرح الموطأ ص 242/1.

المحدِّثين[15] الذين اجتنبوا الورق والكتاب[16] في ذلك الزمان وبعده هم استثناء من القاعدة.

والنزاع النظري، فيما إذا كان الحديث يمكن نقله بالحفظ فقط أم بالكتابة، الذي لم يكن له تأثير في الجانب العملي، استمر بالفعل حتى بعد توافر كتب الحديث الممحّصة نقدياً التي بلغت دون مشقّة مرتبة النصوص الشرعية. وعلى الرغم من ذلك كان هنالك أنصار للتعليم الشفهي وحفظ الحديث.

وبالأسلوب نفسه ظلَّ الشيوخ والمجاورون لجامع الأزهر يستعملون مخطوطاتهم الصفراء في الدرس والمحاضرات، حتى بعد قيام مطبعة بولاق الحكومية ومطابع أخرى في البلاد الإسلامية بطباعة كتب مهمّة في الدراسات الإسلامية.

ولذلك كان هنالك أناس لم يتوقفوا عن تعليم الأحاديث بالطريقة القديمة حتى بعد شيوع كتب الحديث المطبوعة. وربّما كان ذلك لإحساسهم بالحاجة إلى تلقّي الأحاديث مشافهةً من الرواة بالسند المتّصل، أو لأنهم نظروا إلى هذا أنه نوع من الرياضة الدينيّة. والاهتمام بالاتّصال المباشر في طلب الحديث الذي تكلمنا عنه في فصل سابق كان جانباً واحداً من الحقيقة، والجانب الآخر توضحه عبارات وقصائد وروايات من جميع القرون، التي ظلّ تلقّي المعرفة فيها عن طريق الحفظ غالباً على الكتابة.

وفي هذا الموضوع هنالك مجموعتان من الآراء في حالة تناقض، ولكي نبيّن ذلك لا بدّ لنا من الرجوع إلى حقب زمنية مبكّرة من هذا النزاع.

وللفريقين آراؤهما الخاصة، وقد سيقت في صورة أحاديث نبوية، فيروي أحد الفريقين قول النبي: «لا تكتبوا عنّي شيئاً سوى القرآن، ومن كتب شيئاً

---

(15) وفي هذا المجال اللغوي يمتدح أبو نواس خلف الأحمر في رثائه بقوله: «ولا يكون إسنادُه عن الصحف» آلفرت، خلف الأحمر، ص 416 (3 : 16).

(16) مثل: وكيع بن الجرّاح (ت 129 هـ) انظر النووي: تهذيب الأسماء 145/2 ومثل: إسحاق بن راهويه (ت 238 هـ). انظر طبقات الحفّاظ ص 188 تحقيق علي محمد عمر، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة.

فليمحه»، بينما يروي ابن جريج من الفريق الثاني حديثاً عن ابن عمر أنه سأل النبي: «هل أقيِّد العلم؟»[17] فوافقه النبيّ على ذلك، وعندما سئل عن معنى تقييده. أجاب بأنها الكتابة.

وقد حدّث حمّاد بن سلمة أن جدّ عمرو بن شعيب سأل النبي: هل يكتب كلَّ ما سمعه منه. فأجابه النبي: نعم. فقال له: في الغضب والرضا؟ قال: نعم، فإني لا أقول في الغضب والرضا إلاّ الحقّ[18].

ويقول أبو هريرة إنَّ رجلاً من الأنصار جلس يسمع من النبي الأحاديث، فلم يقدر على حفظها، فشكى ذلك إليه، فقال له النبي: «استعن على ذلك بيمينك»[19]. وباختراع هذه الأحاديث[20] حاول كلا الفريقين المتنافسين أن يقدِّم الحجج على صحة[21] مذهبه دون أن يكشف أيّ منهم عن دوافعه. وبسبب هذه القناعات الدينية.

عبّر المعارضون للكتابة عن مخاوفهم من أقوال النبيّ المبثوثة في صحفٍ قد لا تستحق الاحترام. ولذلك اعتقدوا أنه قد يكون من الأفضل الكفّ عن جمع هذه الصحف. ومن الملاحظ أن الإسلام قد بلغ الخطر نفسَه الذي وقعت فيه الديانات السابقة التي أعرض أتباعها عن كلام ربهم وانشغلوا بكتب أحبارهم.

ولعلّ الحديث قد فُضّل بالطريقة نفسها على القرآن في زمن متأخر[22].

---

(17) حول تعبير (قيّدوا العِلم) راجع: العيون والحدائق ص 297. وقول النبي هذا مذكور أيضاً عند المسعودي 169/4. وقارن بالمثل: «قيّدوا العلم بالكتابة» وهو من أمثال المولّدين عند الميداني 99/2 والعبارة نفسها يذكرها السيوطي على أنها حديث، المزهر 303/2 تحقيق البخاري وآخرين طبعة الباب الحلبي.

(18) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 286 تحقيق محمد زهري النجار، 1966 مكتبة الكليات الأزهرية.

(19) ويستشهد الشيعة على التدوين بقول للحسن بن علي. انظر اليعقوبي 227/2 وهذا يرتبط بالظاهرة التي ناقشناها في الفصل الأول.

(20) الترمذي (كتاب العلم، باب ما جاء في الرخصة فيه).

(21) أبو داود (كتاب العلم، باب كتابة العلم).

* (راجع تعليقنا على ما يلي) وأبو داود نفسه ينقل في سننه عن صحف مكتوبة، ولا نذكر في سننه أحاديث منع الكتابة.

(22) وهذه الحجج مذكورة في مقدمة سنن الدارمي. وقد أفرد لها فصلاً بعنوان: (من لم ير كتابة الحديث) ثم =

ولكنّ أتباع هذين الرأيين قاتل بعضهم بعضاً بطرق أخرى أيضاً ـ في عبارات مستقلّة، وقصائد ساخرة، وهلمّ جَرّا.

وفي أحد الجوانب هنالك عبارات مميَّزة ومعروفة عموماً مِن قبيل: «كلّ علمٍ ليس في القرطاس ضاع»[23] أو: «ما حُفِظَ مَرَّ، وما كُتِبَ قَرَّ».

ومن ذلك القبيل قصائد الوعظ التي تروّج للفكرة نفسها[24].

وتعود العبارات المؤيِّدة للكتابة إلى أحسن أصحاب الحديث سمعة، فينسب للشعبيّ قوله: «نعم المحدِّثُ الدفترُ»[25]. ويُرْوَى أن الإمام أحمد بن حنبل قال: «لا تحدِّث إلّا مِن كتاب» وقال: «الكتاب أحفظ شيء»[26].

ويوجد في هذه الدوائر تفضيل للقصص المعبِّرة التي قُصِد بها معرفة مقدار تعرض سلامة النص للخطر، وكم هي عرضة للزيادة والتبديل عندما تودع في

ألحقه بفصل للرأي المضاد بعنوان: (مَن رخّص في كتابة العلم) ومن بين الحجج القرآنية ما جاء في سورة طه/الآية 52: «**علمها عند ربي في كتاب**» وقد سبقت أدلّة كثيرة من الحديث في دراسة (شبرنجر): «On the origin and progress etc.,» (JASB., XXV, PP. 303 - 329).

والنصوص المذكورة أعلاه التي استشهد بها في مجاميعه بعد الخطيب البغدادي مأخوذة من مصادر أقدم كما هو واضح من المراجع. وفضلاً عن الفصول التي كتبها الخطيب البغدادي في كتابه (الكفاية) الذي اعتمدنا عليه هنا فقد ألّف رسالة في الموضوع نفسه بعنوان (تقييد العلم). انظر فهرست برلين لالفرت 4/2 رقم 1035 [قام بنشرها يوسف العش بدمشق سنة 1949، وهي تحوي مجموعة غنية من المعلومات المتعلّقة بالموضوع. وقارن ذلك أيضاً بالنصوص الإضافية التي ساقها المحقق في هوامش الرسالة].

(23) فلا يشر: فهرست لايبزج ص 364 أ.

(24) ومن هذا القبيل ما أورده شبرنجر في مقال له بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد رقم 10 ص 6 سطر 4.

* (ترجمها بدوي في كتابه دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي).

* (يريد قول الشاعر:

العلم صيد والكتابة قيد ... قيّد صيودك بالقيود الواثقة

فمن الحماقة أن تصيد غزالةً ... وتركتها مثل الحليلة طالقة

(25) Al - Tha'alibi, Syntagma, ed. Valeton, P. 10 ULe.

* (يعني كتاب الثعالبي (أحاسن كلم النبي والصحابة والتابعين وغيرهم) انظر بروكلمان 195/5 الترجمة العربية.

(26) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 111/1 (ترجمة الإمام أحمد).

الذاكرة أو تُنْقَل بالرواية الشفهية. وفي مقارنة غير متقنة إلى حدٍّ ما تكلّموا عن لؤلؤة التقمتها حمامة ثم خرجت منها أعظم مما دخلت، ومرة أخرى التقمتها ثم خرجت منها كما دخلت.

(فالحالة الأولى) هي الراوي يسمع الحديث فيجوّده منطقه ثم يزيد فيه من مواعظه، (والثانية) هي الراوي يحفظ الحديث فلا يزيد فيه، مثل قتادة[27].

والعبارات التي تدافع عن تدوين الأحاديث لها ما يناظرها عند الفريق الآخر الذي ينصح بالرواية الشفهية ويستهجن الكتابة.

ويبدو أن الشعبي ـ الذي تحدثنا عنه قبل حين ـ هو النصير الأول لأولئك الذين يقفون إلى جانب التدوين بسبب عبارة وردت في كلام الفريق المضاد أُلصقت به. فقد سمع الشعبيّ حديثاً من الخليفة عبد الملك وسأله الإذن بكتابته، فقال له الخليفة: «نحن معشر لا نُكْتب أحداً شيئاً»[28].

وفي نحو منتصف القرن الثالث الهجري امتدح أبو علي البصري[29] وهو معاصر للبخاري ومسلم الحفظَ بقوله:

إذا ما اغتدت طلابة العلم ما لها ... من العلم إلّا ما يخلد في الكتب
غدوتُ بتشمير وجدّ عليهمُ ... فمحبرتي سمعي ودفترها قلبي

وفي القرن الرابع الهجري يقول أبو سعد عبد الرحمن بن دوست[30]:

عليك بالحفظ دون الجمع في كتب ... فإنّ للكتب آفاتٍ تفرّقها
الماء يغرقها والنار تحرقها ... والفار يخرقها واللصّ يسرقها

وبالمثل يَنْصَح أبو القاسم بن عساكر (ت 571 هـ) مؤرخ دمشق الشهير في

---

(27) المصدر السابق 57/2 (ترجمة قتادة بن دعامة السدوسي).

(28) ياقوت المستعصمي: أسرار الحكماء ص 91 استانبول 1300 هـ.

(29) المسعودي: مروج الذهب 434/2 طبعة محي الدين عبد الحميد في جزئين.

* (الصواب: أبو علي البصير).

(30) الثعالبي: يتيمة الدهر 493/4، الكتبي: فوات الوفيات 298/2 تحقيق إحسان عباس.

القرن السادس[31] بحفظ الحديث، فيقول:

فكن يا صاح ذا حرص عليه   وخُذْه عن الرجالِ بلا مَلالِ
ولا تأخُذْه من صحفٍ فترمى   من التصحيفِ بالدّاء العُضَالِ[32]

وبالطريقة نفسها يسوق لنا تاريخ علماء الإسلام في جميع العصور أمثلةً على الحفظ تبدو لنا كأنّها خرافة.

فهذا قاضي الموصل أبو بكر بن محمد بن عمر التميمي (ت 355 هـ) معروف بحفظه نحو مائتي ألف حديث[33] وقد ارتبطت القيمة العظيمة (للحفظ) بالأمانة الدقيقة في حفظ النصوص، وبالملاحظة اليقظة حتى في الأمور المتناهية الدِّقة، ومِن هذا القبيل التمييز بين حرفي العطف الواو والفاء، فلا يوضع أحدهما حيث يسمع الآخر[34].

ولكنّ هذه الأمور الدقيقة في الرواية لم تكن محلّ اهتمام في الزمان الأول، وقد نشأت على أنها نوعُ من المهارة إبّان تطور علم الحديث، وكانت غريبةً على العلماء في القرون الأولى حيث كان اهتمامهم بالمعنى أكثر من اهمامهم باللفظ.

والمدافعون عن الرواية بالمعنى يستشهدون بالثوري، الذي يعتقد أنه قال: «عندما أقول إني أروي كما سمعت، فلا تأخذنه كذلك، وإنما هي الرواية بالمعنى».

ونمو الحديث وتراكمه جعل من المستحيل أن تكون الرواية باللفظ أمراً ملزماً.

وقد أظهر معظم الحفاظ في القرن الرابع قدراً معلوماً من التسامح فيما يتعلق

---

(31) ابن خلكان: وفيات الأعيان 310/3 بتحقيق إحسان عباس.
(32) لن اتعرّض هنا لروايات مثل تلك التي ساقها السيوطي في طبقات الحفاظ ص 445 في ترجمة ابن خيرون الذي كتب أمام اسمه لقب الحافظ فغضب وضرب عليه وقال: ومن أنا حتى يكتب لي: الحافظ.
(33) المصدر السابق ص 376.
(34) المصدر السابق ص 267.
* (ترجمة أحمد بن ملاعب).

بدقة النص وحرفيته وكانوا مقتنعين بإعادة صياغة المعنى.

ومسألة رؤية أن الحديث صحيح إذا رُوي بالمعنى بشروطه دون اللفظ ـ وهي مسألة ظهرت في القرن الثالث الهجري ـ أصبحت بشكل متزايد مشكلةً حقيقية في علم الحديث.

وفي القرن الثالث[35] (وهو القرن الذي عاش فيه الإمام مسلم) ظلّت الرواية بالمعنى محدودةً ولم تنتشر إلاّ في حالات بعينها[36] لم يعترض بعد ذلك عليها.

وفي القرن الرابع الهجري رأى أبو الليث السمرقندي (ت 383 هـ) أن هذه المسألة خلافية، ولكنه في نهاية المطاف ينتصر للرأي الحر محتكماً في ذلك إلى ما كان موجوداً في القرون الأولى[37] حيث تبدو وجهة النظر المتساهلة (في قبول الرواية بالمعنى) هي السائدة في الحقيقة[38]. ولذلك لم يحتج النحاة بالأحاديث المروية، ووقفوا منها موقفاً معارضاً، لأن ألفاظها مرهونة بالتأثر الشخصي للرواة، باستثناء ابن مالك الذي لم يتقبّل هذه الشكوك[39]. وأصبح من النادر وجود الحفّاظ من أمثال ابن بكير البغداي (ت 388 هـ) أو أبي الخير الأصفهاني (ت 568 هـ) اللذين عرفا لا بحفظهما للمتون فحسب، ولكن أيضاً بحفظهما للأسانيد[40] وفي القرن العاشر عَدَّ المقّريُّ (ت 1041 هـ) أبا عمر بن عات الشاطبي من أواخر الحفّاظ[41] وكانت الحاجة ملحّة لبيان طريقة تدوين الأحاديث بوصفها عملاً دينياً، ولترسيخ قواعد كتابية لها تتسم بروح دينية.

ومن هذه القواعد ـ التي تحتوي على إرشادات مفصّلة حول وضع علامات

---

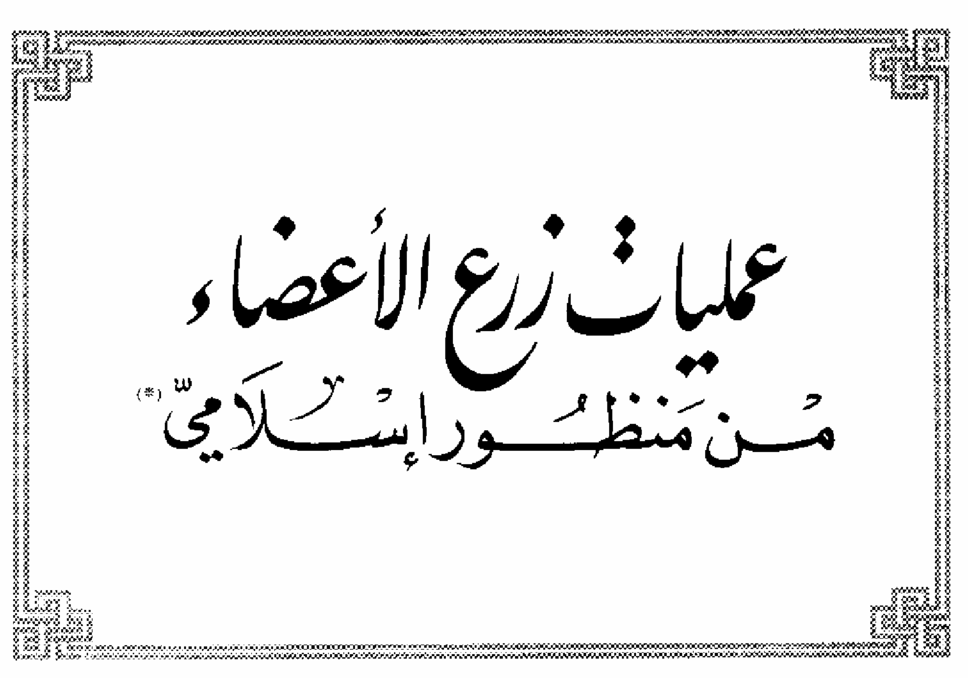
(35) قارن بـ : علل الترمذي 774/5 بآخر الجامع.
(36) مقدمة صحيح مسلم ص 23 مقدمة شرح النووي لصحيح مسلم (فصل: رواية الحديث بالمعنى).
(37) أبو الليث السمرقندي: بستان العارفين ص 12 (طبعة هامشية، القاهرة 1303 هـ).
(38) والآراء المختلفة موجودة في كتاب الكفاية للخطيب ص 167 طبعة حيدر آباد.
(39) البغدادي: خزانة الأدب 9/1 طبعة عبد السلام هارون.
(40) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 403، ص 472.
(41) المقّري: نفح الطيب 601/2 قارن بمعاصره عز الدين المقدسي (ت 513 هـ) عند السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 493.

مميزة، وأدوات أخرى مساعدات للكتابة لها مكانة مهمّة ـ نكتفي بذكر ما يوضح النزعة الدينية في التفكير عند المسلمين.

فعند كتابه اسم عبد اللّه بن فلان يجب أن تكون لفظة (عبد) ولفظة (الله) على سطر واحد، فلا تكتب (عبد) في نهاية السطر و (الله بن فلان) في أول السطر الجديد، وهذا كفر، ومن هذا القبيل يجب أن تكتب عبارة (رسول الله ﷺ) على سطر واحد لكي لا يبتدأ السطر الجديد بعبارة (الله ﷺ)[42].

ولكن قد يقع المرءُ أحياناً على كتابة تخالف هذه القواعد التي تدل على الورع في بعض المخطوطات والمطبوعات.

(42) النووي: التقريب 74/2 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية 1966، دار الكتب الحديثة، القاهرة.



بقلم الدكتور محمد علي البار
ترجمة: الدكتور عبد الكريم أبو شويرب

ملخص:

يتناول هذا البحث وجهة الرأي الإسلامية من حيث آداب الطب والفقه الإسلامي، بالنسبة لموضوع زرع الأعضاء البشرية من إنسان لآخر، وهو موضوع يستأثر الكثير من الاهتمام لدى العديد من الدول الإسلامية. وتقوم المملكة العربية السعودية بدور مهم سواءاً من حيث تقنين هذه الآراء، أو تطبيقها في المراكز الخاصة بزرع الأعضاء التي هي في عدد متزايد، ويوجد الآن ثمانية مراكز لإجراء عملية زرع الكلية، ومركز واحد لعمليات زراعة القلب.

لقد كان لتوصيات وقرارات المؤتمر الثالث لفقهاء الإسلام، الذي عقد

(*) عن المجلة الطبية السعودية.

بمدينة عَمَّان ـ الأردن سنة 1986 م. ـ قبول مفهوم موت المخ وأنه يعادل موت القلب ـ دور مهم في تشجيع ودفع برامج زرع الأعضاء البشرية خصوصاً في العربية السعودية، التي تعدُّ دولة إسلامية رائدة في مجال زرع الأعضاء الجثية، حيث تم إلى الآن زرع 260 كلية جثية و 14 عملية زرع قلب من مصادر بشرية.

ويتناول البحث الخلفيات التاريخية لرأي الفقه الإسلامي حول عملية زرع الأعضاء البشرية، وكذلك الفتاوى الحديثة، وقرارات مؤتمرات الفقه الإسلامي، والشروط والضوابط التي سُنت حول هذه العملية.

وقد بين المؤتمر العالمي السادس لفقهاء الإسلام الذي عُقد بجدّة في الفترة ما بين 14 - 90/3/20 م. جوانب وآفاق جديدة لهذه العملية، ومثال ذلك عمليات الزرع باستعمال أنسجة عصبية، استعمال أعضاء من الأطفال حديثي الولادة من هم بدون أدمغة ـ خلقياً، واستعمال الأجنة والأعضاء التناسلية للزرع. وأخيراً يقدم لنا البحث مناقشة للفتاوى التي صدرت والقرارات حول هذا الموضوع البالغ الأهمية.

تمهيد:

يتميز الإسلام عن العديد من الأديان الأخرى بأنه يمدنا بتشريعات متكاملة حول كثير من أمور الحياة البشرية، فهو يضم الأمور الدنيوية والروحانية، ومن جهة أخرى لم يغفل المشاكل الأرضية والسماوية أيضاً. الإنسان هو خليفة الله في الأرض. ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون**﴾[2]. ﴿**ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه**﴾[3]، وليس آدم الوحيد الذي كرمه الله، بل كرم الله كل ذريته، إذا ساروا على الطريق المستقيم ﴿**ولقد كرمنا بني آدم**

---

(1) ـ (الرياض) صحيفة يومية 8 مايو 1990 م، عدد 7989: ص 14 - 15.

(2) ـ القرآن الكريم: سورة (2) آية (30).

(3) ـ القرآن الكريم سورة (3)، آية 9.

وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾[4].

تبدأ حياة الإنسان منذ دخول الروح إلى الجنين في بطن الأم، وقد حدّد النبي ﷺ المدة باليوم المائة والعشرين - (120) - بدءاً من أول الحمل[5]. وفيما قبل هذا يُعَدُّ مضغة لها قدسيتها ولكن لا تصل إلى درجة الإنسان الكامل. وتنتهي حياة الإنسان بمغادرة الروح للجسد، الأمر الذي لا يمكن أن يدركه الإنسان إلا ببعض العلامات المصاحبة للموت، ومن أهم هذه العلامات توقف التنفس والدورة الدموية، وقد وصف بعض الفقهاء، علامات الموت مثل: ضعف النظر، ارتخاء الأرجل، ميل الأنف، ابيضاض الصدغين، تمدد الوجه وانبساط تجاعيده[6].

وعلى أي حال فإن مغادرة الروح للجسد وانتقالها إلى العالم الآخر لا يفقد الجسم قدسيته، فإن جسد الإنسان هو مكرم، ويجب أن يحترم حياً أو ميتاً، وقد أنّب عليه السلام رجلاً كسر عظم ميت وجده بأحد المقابر وقال له عليه السلام: «إن كسر عظم رجل ميت مثل كسره لإنسان حي»[7]، [8].

ومن تعاليم الإسلام أيضاً إكرام الميت بدفنه في أقرب وقت ممكن، وذلك لمنع تعفن الجثة الذي يحدث بسرعة، خصوصاً في الأقاليم ذات الحرارة المرتفعة. كما أن حرق الجثث غير مسموح به في الشريعة الإسلامية، وإن أمر توقير الجنائز واحترامها يتمثل لنا من موقف النبي ﷺ وقف احتراماً لجنازة أحد اليهود، في الوقت الذي كان فيه اليهود أشد أعدائه. وعندما قال أحد الصحابة إنها جنازة يهودي أجابه عليه السلام: «أو ليست روح إنسان»[9].

---

(4) - القرآن الكريم: سورة 17، آية: 7.

(5) - البخاري: صحيح البخاري، القاهرة، 1958 م. ؛ 135/5.

(6) - Rispler - Chaim V Islam Medical Ethies in The 2oth centery. J. Med. Ethies 1989; 15: 203.

(7) - أبو داود: سنن أبو داود، بيروت، 3: رقم الحديث 3207.

(8) - ابن حنبل أحمد: مسند أحمد، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة ذ/58.

(9) - البخاري: (مصدر سابق): 107/2.

لمحات تاريخية

ليست عملية زرع الأعضاء من ابتداع القرن العشرين فقد حدثت محاولات بشكل أو بآخر في عهود ما قبل التاريخ. وقد وصف الجراحون الهنود والقدماء طريقة لتجميل الأنف والأذن باستعمال ترقيع الجلد من المريض نفسه وهذه الطريقة لا زالت تستعمل حتى يومنا هذا. وقد وصفت مخطوطة طبية هندية دُونت تقريباً سنة 700 قبل الميلاد هذه الطريقة بكل دقة وقد اقتبسها في القرن السادس عشر طبيب إيطالي وبعض الجراحين البريطانيين الذين كانوا يعملون في الهند خلال القرنين السابع والثامن عشر الميلادي[10].

لقد مارس الإنسان منذ قدماء المصريين عملية زرع الأسنان، فقد عرفها قدماء المصريين والإغريق والرومان، وأيضاً في شمال وجنوب أمريكا في فترات ما قبل كولومبس، أما الأطباء العرب فقد برعوا في هذه العملية، وذلك منذ ألف سنة خلت[11]، [12].

وخلال عهد النبي ﷺ فقد أحد الصحابة وهو قتادة بن النعمان إحدى عينيه في غزوة أحد، فأعادها النبي ﷺ إلى مكانها وشفيت حتى أصبحت قوة إبصارها أقوى من الأخرى[13]. كما أعاد عليه السلام ذراع معاذ بن عفرة، ويد حبيب بن ياسف كلاهما بترتا في غزوة بدر[14]، [15].

وقد أجاز فقهاء الإسلام عملية زرع الأسنان والعظام، التي كان يمارسها الأطباء المسلمون خلال عصر الحضارة الإسلامية. وناقش الإمام النووي بتفصيل عملية زرع الأعضاء والأسنان، وذلك في مؤلفه الضخم، الكتاب المنهجي للفقه

---

(10) ـ Bollinger R. Sticdel D.

History & aspect of transplantation, textbook of Surgery, 13th Ed, 1986: 370 - 380.

(11) ـ Guthme D. A A History of mediane, 1942: 2.

(12) ـ Peer H.A. Transplantation: of tissues, 195.

(13) ـ حواء س. : الرسول، ط 2، بيروت، 1971 م، 97/2.

(14) ـ الشيباني أ. : حدائق الأنوار ومطالع الأسرار في صراط النبي المختار ط 2، قطر: 244/1.

(15) ـ الخفاجي أ. : نسيم الرياض، بيروت، 111/3.

الإسلامي[16]. وكذلك في كتابه الوجيز: (منهاج الطالبين)[17]، كما قام بالتعليق على هذا الموضوع الإمام الشربيني، وذلك في كتابه (مغني المحتاج)[18] وأوصى الفقيه زكريا القزويني باستعمال قطع من عظام الخنزير لأنها تلتحم بسرعة مقارنة مع درجة التحام العظام الأخرى، وتؤدي وظيفتها على أكمل وجه. مع العلم بأن المسلمين يرون تحريم لمس الخنزير أو أي جزء منه، أما الفقهاء فقد نصحوا باستعمال أجزاء من الخنزير في العلاج في حالة عدم وجود بديل للعلاج.

المبادىء والأسس الإسلامية التي لها علاقة بعملية زرع الأعضاء

يرى الإسلام المرض ظاهرة طبيعية، وهو ليس من فعل الجن ولا من أثر النجوم، أو من تسلط الأرواح الشريرة، ولا أيضاً من غضب الآلهة أو أذى مخلوق سماوي. إن الأمراض والعلل هي نوع من المحن للتكفير عن الذنب. فمن قاسى وصبر فجزاؤه خير في الدنيا والآخرة، ولكن طبعاً لكل إنسان أن يبحث عن علاج لعلله، وقد أوصى النبي ﷺ بالتداوي وطلب العلاج[19]. وقد نصح الصحابي سعد بن أبي وقاص باستشارة الحارث بن كلدة الطبيب المعروف آنئذ[20] وهو عليه السلام القائل: لكل داء دواء، ولكننا قد لا نعرفه في وقته وهذا ما يدفع المسلمين على البحث عن الدواء الجديد المناسب، واكتشاف طريقة العلاج الجديدة، وتطبيقها إذا ثبت نجاحها.

كما أمر عليه السلام المسلمين أن يكونوا رحماء بكل الأرواح البشرية، وهو القائل: (الناس عيال الله وأحبكم إلى الله أنفعكم لعياله).

إنّ الإنسان يجب أن يحافظ دائماً على كرامته في المرض والنكبات، وجسد

---

(16) ـ النووي م. : المجموع شرح المهذب (أشرق)، 293/1.

(17) ـ النووي م. : مغني، المحتاج لمعرفة ألفاظ المنهاج، بيروت، 190 - 191.

(19) ـ القزويني ز. : عجائب المخلوقات، بيروت، ط 3، 1978 م. : 422.

(20) ـ ابن القيم م. : زاد المعاد في هدي خير العباد، القاهرة، 1970 م.، 78/3.

الإنسان يجب أن يحترم في الحياة والممات[4]، [7]، [9].

وتشويه جثث الإنسان أو الحيوان أمر غير مسموح به ومرفوض أصلاً، ولكن عملية التشريح العدلي أو التبرع بالأعضاء، لا يدخل ضمن تشويه الجثث أو تدنيسها ويجب أن يقاس الضرر ـ إذا كان هناك أي ضرر عند استئصال عضو من جثة ميت مع الفائدة التي نجنيها، والحياة التي ستبعث في الشخص الذي يُزرع له هذا العضو.

إن المبدأ الذي نعمل به هنا هو أنّ إنقاذ حياة إنسان أمر له أولية تتجاوز الضرر الذي يمكن أن يحدث بجسد الميت. ولكن هناك اختلاف حول هذه النقطة، فإن الشيخ الشعراوي من مفسري القرآن المعروفين ولكن ليس مفتياً، فإنه يرفض أي نوع من التبرع بالأعضاء البشرية.

ونأتي الآن إلى حالة التبرع بعضو من إنسان حيّ آخذين بالمبدأ نفسه أي ألا يحدث ضرر للمتبرع، حيث لا يمكن لأي متبرع أن يقدم أحد أعضائه الحيوية مما قد يؤدي إلى الوفاة، وهذا ولا شك، يدخل ضمن زهق الروح أو الانتحار، وكلاهما من الجرائم التي يمنعها الإسلام. أما في حالة التبرع بعضو لا ينتج عن نقصه ضرر، أو قد يحدث ضرر بسيط لحياة وصحة الإنسان المتبرع، فهذا النوع مقبول، لأن الضرر الناتج عن المرض الذي يودي بحياة المريض لا يقارن بذلك الذي قد ينتج عن التبرع.

إن عملية زرع الأعضاء هي نوع جديد من طرق العلاج التي أنقذت أرواح كثير من الناس، وخففت آلام كثير آخرين. إن الإسلام يحث على التداوي، ولا يدع المسلم لليأس والقنوط، لأن الله تعالى جعل لكل داء دواء وعلينا أن نسأل ونبحث عن هذا الدواء.

إن عملية زرع الأعضاء وهي نوع من أعمال البر والإحسان والإيثار على النفس وحب الإنسانية. إن الله يحب الذين يحبون الناس والذين يخففون آلام الناس وأحزان المصابين وينجدونهم عند النكبات. إن عملاً قُصد به حسن النية

ويهدف إلى مساعدة الآخرين، فهو عمل يحترم ويشجع على أساس عدم وجود ضرر لأحد.

إن جسم الإنسان هو منحة من الله ووديعة لصاحبه مثل أي وديعة أخرى. ولذا يجب أن يستعمله الإنسان فيما خوله الله له وما جاء في سنن الرسول عليه السلام. وكل تصرف خاطىء سيحاسب الله عليه عبده يوم القيامة حيث يلقى المذنب جزاءه.

كما سوى الإسلام بين الانتحار وقتل النفس، وحرم حرق الجثث. والأمر الوحيد الذي يقبله الإسلام ويَعُدُّه تكريماً للميت هو دفن الجثة في أقرب وقت ممكن.

يجب ألا يُعدَّ التبرع بالأعضاء إثم في حق الجسم، بل على العكس يجب أن يعد هذا العمل من أعمال الخير والإحسان لإنسان آخر في حاجة إليه.

إن أعضاء جسم الإنسان ليست بضاعة أو سلعة، ويحب أن يكون التبرع بها مجاناً واستجابة لعوامل إنسانية أخوية وحب الناس الآخرين.

فتاوى فقهاء الإسلام وقراراتهم التي تتعلق بعملية زرع الأعضاء

يمارس الآن الجراحون المسلمون عملية زرع الأعضاء من المريض نفسه الطريقة التي تعلموها من الأمم الأخرى وخصوصاً الهند. كما مارسوا عمليات زرع العظام والأسنان من مصادر بشرية وحيوانية وذلك بموافقة فقهاء الإسلام(18)، (16)، (19)، ويوضح الجدول رقم (1) أهم الفتاوى الحديثة المتعلقة بزرع الأعضاء، خلال القرن العشرين، وافق الفقهاء على عملية نقل الدم، مع أن الدم يُعدّ نجساً أو قذارة لدى بعض الفقهاء، ومثالاً على ذلك نورد الفتوى رقم (1065) الصادرة عن المفتي الأكبر بمصر بتاريخ 1959/6/9 م. تعبر عن آراء الفقهاء الإسلام تجاه طرق العلاج الحديثة.

ومعظم العلماء والفقهاء المسلمين الذين ينتمون إلى مدارس فقهية مختلفة

قد قبلوا مبدأ تقديم أولوية إنقاذ حياة الإنسان ولذا منحوه أسبقية على أي نقاش آخر.

كما أفتى سماحه المفتي الأكبر للديار المصرية الشيخ حسن مأمون بالموافقة على زرع القرنية من الأشخاص مجهولي الهوية أو ممن تقدم بالتبرع بها في حياته، فتوى رقم (1078) بتاريخ 1959/4/14. ثم خلفه الشيخ/ الهريدي الذي عمم الفتوى نفسها على الأعضاء الأخرى، وذلك سنة 1966 م. (فتوى رقم 993).

أما الشيخ خاطر المفتي الجديد فقد أفتى موافقاً على زرع الجلد من الأفراد مجهولي الهوية سنة 1973 م. وقد وافق مفتي مصر الأكبر جاد الحق على التبرع بالأعضاء البشرية من الأحياء، بشرط ألا يحدث ضرر على المتبرع، وعلى أن تقدم بدون أي مقابل، مهما كان نوعه، وعن كل طيب خاطر ورغبة في رضى الله وحب الإنسانية. كما وافق على زرع الأعضاء من الجثث في حالات وجود وصية صريحة بذلك ووثيقة رضى من أقربائه. أما في حالة الزرع من جثة مجهولة الهوية فإن أمراً بـذلـك يجب أن يصـدر من القـاضي بهـذا الغـرض (فتـوى رقم 1323 بتـاريـخ 79/12/5 م.).

وقد درس قسم البحث والإفتاء بالسعودية موضع زرع القرنية سنة 1976 م. و 77 م، وقد وافق المجلس الأعلى للعلماء بالسعوديـة على عملية زرع القـرنية (فتوى رقم 66 لسنة 1976).

وفي الجزائر وافق المجلس الأعلى الإسلامي على عملية زرع الأعضاء في سنة 1972 م. أما في ماليزيا فقد وافق المؤتمر الإسلامي العالمي على هذه العملية منذ أبريل 1969 م.

ووافق رأي كبار العلماء بـالسعوديـة بالإجمـاع رقم 99 سنة 1982 م. على موضوع زرع الأعضاء للشخص نفسه كما تمت الموافقة بأغلبيـة الأصوات على موضوع زرع الأعضاء من الإنسان الحي أو الميت، ويشترط أن يكون قد ترك وصية بذلك أو برضى أقربائه.

ووافقت فتوى من الكويت صادرة عن وزارة الأوقاف رقم 132/71 لسنة 1980 م. على زرع أعضاء من الإنسان حياً أو ميتاً. وقد كرر قانون آخر في الكويت رقم 7 لسنة 1983 م. الفتوى السابقة، وأشار إلى أن المتبرع بالعضو الحي، يجب أن يكون أكبر من 21 سنة من العمر، لكي تقبل موافقته على الزرع.

لا نجد مناقشة لموضوع موت الدماغ في أي من الفتاوى السابقة، ولكن تمت مناقشة هذا الموضوع لأول مرة خلال المؤتمر الثاني العالمي لفقهاء الإسلام، الذي عقد بجدة في سنة 1985. لم يتخذ فيه قرار، وذلك حتى يتم إجراء دراسات واستشارات أخرى.

وفي المؤتمر الثالث العالمي لفقهاء الإسلام الذي عقد بعمان سنة 1986 م. تمت الموافقة بأغلبية الأصوات على القرار التاريخي رقم (5)، الذي صرح بتسوية موت المخ مع موت القلب والتنفس.

الوفاة حسب تعاليم الإسلام تعني مغادرة الروح للجسد، ولكن بما أن ذلك أمر لا يمكن معرفته فقد قبلت العلامات المتفق عليها للموت. هذا القرار مَهّد الطريق أمام برامج عمليات زرع الأعضاء التي كانت محددة في السابق على الأعضاء من تبرعات الأحياء، وفي السعودية والكويت قامت حملات من أجل التبرع بالأعضاء من أفراد حدث عندهم وفاة المخ وذلك لعمليات زرع الأعضاء، وقد وفّرت حوادث السيارات الكثيرة، وللأسف في منطقة الخليج، عدة حالات حدث لها وفاة المخ. هذه الكوارث يجب أن يُحدّ منها باستصدار قوانين شديدة وغيرها من طرق كتنظيم المرور وفي الوقت نفسه إنه لما يؤسف له أن تضيع هذه الأعضاء دون إمكانية الاستفادة منها لمن هو في أمس الحاجة لها.

ولا بد أن نضيف أن مؤتمر مجمع الفقهاء المسلمين الذي عقد بمكة المكرمة سنة 1987 م. الذي أجاز القرار رقم (2) القسم (10) في اجتماعه هذا لم يوافق على مفهوم أن وفاة المخ يعني وفاة القلب، وعلى الرغم من أنه لم يعترف بأن موت المخ كموت القلب، فإنه وافق على كل الفتاوى السابقة الخاصة بزرع الأعضاء. وحيث إنه لم ينتشر سماع هذا القرار فقد استمرت عمليات زراعة الكلية

والقلب من أفراد ثبت لديهم وفاة المخ دون معارضة من الفقهاء.

ولكن الفتوى التفصيلية حول موضوع زرع الأعضاء هي التي صدرت عن المؤتمر العالمي الرابع لفقهاء الإسلام، الذي عقد بجدة في فبراير 1988 م. قرار رقم (1)، الذي صدّق فيه على كل الفتاوى السابقة الخاصة بزرع الأعضاء، ورفض أي نوع من أنواع الاتجار بالأعضاء البشرية، وأكدّ مبدأ الإيثار والإحسان والتبرع بالأعضاء.

لقد بدأ الفقهاء الآن مناقشة موضوعات أخرى، بالإضافة إلى عمليات زرع الأعضاء ومثال ذلك:

أ) نقل وزرع الأنسجة العصبية بوصفها جديدة لعلاج مرض الرعاش (باركينسونيزم) وبعض الأمراض الأخرى.

ب) زرع الأعضاء من الأطفال حديثي الولادة الذين ولدوا بدون مخ (دماغ).

ج) زرع الأعضاء من أجنة الإجهاض التلقائي أو الطبي أو الاختياري.

د) المواد المتبقية من برامج التلقيح الاصطناعي الأنبوبي لمرحلة ما قبل الجنين.

وقد ناقش المؤتمر العالمي السادس لفقهاء الإسلام الذي عقد بجدة في 14 - 1990/3/20 م. هذه الموضوعات بتفاصيل مطولة.

وفي ختام مناقشاته وتوصياته أجاز هذا المؤتمر عملية زرع الأنسجة العصبية، إذا ثبت أن هذه الطريقة من العلاج هي أحسن طريقة للعلاج. أما مصدر الأنسجة العصبية فيمكن أن نتحصل عليه مما يلي:

1) نخاع غدة فوق الكلى من نفس المرض.
2) الأنسجة العصبية من أجنة بعض الحيوانات.
3) مزرعة أنسجة عصبية بشرية يمكن أن نتحصل عليها من عمليات الإجهاض التلقائي أو الطبي.
4) أنسجة عصبية بشرية من الأجنة يمكن أن نتحصل عليها من حوادث الإجهاض.

وضع المؤتمر إجراء عمليات الإجهاض بغرض الحصول على أعضاء لعمليات الزرع، كما كرّر رأي الإسلام ضد الإجهاض الاختياري، الذي لا يسمح به إلا إذا كانت حياة الأم في خطر، فإذا كان الجنين حياً فيجب أن يبذل كل ما يمكن لإنعاشه وللحفاظ على حياته، أما إذا كان الجنين ميتاً فإنه يمكن الاستفادة من أعضائه في عمليات الزرع، بموافقة ورضى الأبوين، وعندما يكون الجنين فعلاً ميتاً.

إن الجنين الذي تم إجهاضه بأي شكل ليس بضاعة للمساومة، ولا يمكن الاتجار به بأي شكل من الأشكال.

أما بالنسبة للأطفال الذين يولدون بدون أدمغة، فإنه لا يجوز استعمال أعضائهم لعمليات الزرع إلا إذا ثبت موت القلب أو المخ، وفي كل حالة يجب الحصول على موافقة الأبوين لهذه العلميات.

ونأتي الآن إلى موضوع استعمال القطع المتبقية من عمليات التلقيح الاصطناعي (أطفال الأنابيب) أي ما قبل مرحلة الجنين، فقد أوصى الفقهاء بتلقيح البويضة التي نحتاجها، وذلك باستخدام حوينات الزوج نفسه، وفي حالة وجود فائض من البويضات الملقحة فيجب أن تترك لتموت تلقائياً، لا يسمح بتجميد وتخزين البويضات، كما لا يسمح التبرع بها للآخرين.

كما ناقش الفقهاء موضوع زرع الأعضاء التناسلية، ولم يوافقوا على زرع الغدد التناسلية حيث إنها تحمل جميع الصفات الوراثية للمتبرع، ولكنهم أجازوا زرع الأعضاء التناسلية الداخلية الأخرى (عدا الغدد) من إنسان لآخر.

لقد فتح العلم آفاقاً جدية ولا يزال الفقهاء المسلمون يتابعون بخطا دقيقة لمواكبة التطور المدهش في علوم الطب والتقنية الحديثة.

وأخيراً فقد ناقش هذا البحث فلسفة التطبيق العملي السائد في تفسير التراث الإسلامي، وتطبيقه على مفهوم العلوم في العصر الحديث.

جدول رقم (1)

ر . م	المصـــــدر	السنـة	الفتـــوى	المرجـع
1	الشيخ / مأمون (المفتي الأكبر، مصر)	1959 م	أجاز عملية نقد الدم	30
2	الشيخ مأمون (المفتي الأكبر، مصر)	1959 م	أجاز عملية نقل القرنية	31
3	الشيخ هريدي (المفتي الأكبر، مصر)	1966 م	أجاز عملية زرع الأعضاء	32
4	المؤتمر الإسلامي العالمي/ ماليزيا	1969 م	أجاز عملية زرع الأعضاء	35
5	المجلس الأعلى الإسلامي الجزائري	1972 م	أجاز عملية زرع الأعضاء	35
6	الشيخ خاطر (المفتي الأكبر/ مصر)	1973 م	أجاز عملية زرع الجلد من الجثث مجهولة الهوية	33
7	كبار العلماء السعودية	1978 م	أجاز عملية زرع القرنية	34
8	الشيخ جاد الحق (المفتي الأكبر، مصر)	1979 م	أجاز زرع الأعضاء الحي أو الميت	35
9	فتوى وزارة الأوقاف، الكويت	1980 م	أجاز عملية زرع الأعضاء	
10	كبار العلماء. السعودية	1982 م	أجاز عملية زرع الأعضاء	36
11	المؤتمر العالمي الثالث لفقهاءالإسلام	1986 م	سوى بين وفاة المخ ووفاة القلب	37
12	المؤتمر العالمي الرابع لفقهاء الإسلام	1988 م	أجاز زرع الأعضاء ومنع الاتجار بها	38
13	المؤتمر العالمي السادس لفقهاء الإسلام	1990 م	ناقش عملية الزرع من الأجنة . . وغيرها	40

المعارف الإسلامية

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



استدراج

الدكتور سعود عبدالله الوازني

تجمع معاجم اللغة العربية ومصطلحاتها على أن الاستدراج مصدر من معانيه الدنو على التدريج، ويقال إن فلاناً امتنع من كذا وكذا حتى أتاه فلان فاستدرجه؛ أي خدعه حتى حمله على قبول ذلك. واستدرج ودرج بمعنى واحد، ومنه رقاه وأدناه منه على التدريج فدرج فيه معتاداً ذلك الأمر، وبذلك يكون كأنما رقاه منزلة بعد أخرى وهذا من المجاز.

ومنه استدرجه كلامي أي أقلقه حتى تركه يدرج على الأرض قال الأعشى:

فلو كنت في جب ثمانين قامة ورقيت أسباب السماء بسلم
ليستدرجنك القول حتى تهزه وتعلم أني عنكم غير ملجم

ويقال استدرج فلان الناقة إذا استتبع ولدها بعدما ألقته من بطنها. كما يقال استدرجت الناقة ولدها إذا استتبعته بعد أن تلقيه من بطنها. ومنه درج الصبي إذا قارب خطاه. وأدرج الكتاب طواه شيئاً بعد شيء. ودرج القوم مات بعضهم إثر بعض. ويقال استدرجت الريح الحصى إذا عصفت به ولم ترفعه إلى الهواء وإنما تركته يدرج على الأرض.

ولم تكن المعاني لكلمة الاستدراج مقتصرة على ما سبقت الإشارة إليه،

وإنما اكتسبت معاني جديدة عن طريق التوسع في الاستعمال، وأصبح يعبر بدلالة هذه الكلمة في مجالات كثيرة وبيئات فكرية متعددة، ومنها الفلسفة التي يعد الانتقال فيها من مرحلة فكرية إلى أخرى استدراجاً، لأن بحوثها تبتدىء عادة بالأقرب إلى الحس كي يأنس الذهن ويستعد تدريجياً للبحوث الانتزاعية التجريدية البعيدة عن الحس. كما ظهر هذا المدلول أيضاً عند أرباب المذاهب الباطنية التي كان يعتمد دعاتها على استدراج الناس إلى عقائدهم، وذلك باستقطاب بعض الأغمار كما هو الحال بالنسبة للمكاسر[1] الذي يبتدىء داعي الدعاة في تلقينه مسائل اختلاف المذاهب وآراء أهل الملل والنحل كلها من فرق إسلامية وغير إسلامية، ويظهر له مواطن الضعف في كل مذهب وفي كل رأي وملة، ثم يعلم كيف يجادل في اختلاف هذه الآراء وكيف يناقش أصحابها، فإذا تم له ذلك يبدأ الداعي في تدريبه على تفهم نفسية كل جماعة من الجماعات... دون أن يشعر أحداً أنه ينتمي إلى مذهب أهل الحق، بل يفرض عليه أن يكتم ذلك كتماناً شديداً... ويتدرج المكاسر بين الدعاة حتى إذا وثقوا به بدأوا مكاشفته بالأسرار الخفية التي لا ينفر منها[2] وهكذا. أما بالنسبة لمراتب الأئمة عندهم فهي تقوم على مقامات تتمثل في الإمام والمقيم، الأساس، المتم المستقر، المستودع، القائم بالقوة، القائم بالفعل. وكل هذه المقامات هي مراتب يدرج فيها مقاماً بعد مقام كما هو الحال بالنسبة للصوفية الذين يتدرجون هم أيضاً في مدارج السالكين مقاماً بعد مقام، ابتداءاً من درجة السالك ومروراً بالمريد والحال والمقام، وما إلى ذلك من الدرجات التي أوصلها البعض إلى اثني عشر مقاماً.

وفي التنزيل الكريم ﴿**والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم إن كيدي متين**﴾ [3] والمراد هنا كما يرى الزمخشري أن الله سبحانه وتعالى يستدين العصاة قليلاً قليلاً إلى ما يهلكهم ويضاعف عقابهم... وذلك بأن

---

(1) المكاسر: هي أصغر مرتبة في درجات الدعاة، يختار اختياراً خاصاً، ولا يسمح له بالمكاسرة والمجادلة إلا بعد امتحان عسير وتجارب كثيرة يخضع لها عند انتدابه لهذه المهمة الصعبة.

(2) لمزيد الاطلاع انظر د /مصطفى غالب. مفاتيح المعرفة. المكاسر ص 183.

(3) القلم. 45.

يواتر نعمه عليهم مع انهماكهم في الغي. ويرى الجبرية أن المراد من الاستدراج هو أن يستدرجهم إلى كفر بعد كفر. ولم يرتض أبو علي الجبائي من غير علم مرتكبها. ثم إن السين تعني الاستقبال ولا يجوز أن يستدرجهم الله إلى كفر آخر لجواز أن يميتهم قبل وقوعهم فيه، ثم إن الله أجل من أن يعاقب الكافر بأن يخلق فيه كفراً آخر والكفر هو فعل العبد وعقابه يكون بفعل نفسه. وعقب الفخر الرازي على هـذه الآراء بقولـه: واعلم أن أصحابنـا احتجوا في مسـألة القضـاء والقدر بالاستدراج والإملاء والكيد المتين وكلها تدل على أنه تعالى أراد بالعبد ما يسوق إلى الكفر والبعد عن الله تعالى، وذلك ضد ما يقوله المعتزلة أي أن الله حسب وجهة نظره يقربهم إلى ما يهلكهم ويضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم، وذلك لأنهم كلما أتوا بجرم أو أقدموا على ذنب فتح الله عليهم باباً من أبواب النعمة والخير في الـدنيا فيـزدادون بطرا وانهمـاكاً في الفسـاد وتماديـاً في الغي ويتدرجون في المعاصي بسبب ترادف النعم، ثم يأخذهم الله دفعة واحدة على غرتهم، ولهذا قال عمر ـ رضي الله عنه ـ لما حمل إليه كنوز كسرى (اللهم إني أعوذ بك أن أكون مستدرجاً فإني سمعتك تقول سنستدرجهم من حيث لا يعلمون) وإلى هذا المعنى ذهب ابن جرير الطبري غير أنه جعل علة استحقاق العقوبة مترتباً على التمادي في الكفر وقال إن الاستدراج المتمثل في تزيين سوء عمله إنما يقصد به بلوغ الغاية التي كتبت له من الإمهال لأن أصل الاستدراج كما يراه يتمثل في أغترار الكافر بالنعم فيتمادى في طغيانه ثم يأخذه الله بغتة بعد أن تتكامل الحجج.

ومن الاستدراج أيضاً ما يراه علماء العقائد في ظهور الكرامات على أيدي بعض الفسقة. وهذا الرأي يصعب الأخذ به، لأن الذي يظهر على أيدي الفسقة هو من قبيل المخاريق والشعوذة ولا يصح أن نسميه كرامة، لأن الكرامة أعظم من أن يجريها الله على يد فاسق.

وأياً كان الأمر فإنه لا يجوز أن نقيس مسألة استدراج الله الكفار بالمقاييس الذهنية القاصرة التي نقيس بها ما يجري في حياتنـا، فالله أجـل من أن يكون استدارجه العبد كما يستدرج أحدنا الآخر. وإذا كان هنالك من تشابه في التعبير

فإنما هو في التصوير دون ما يتم بالفعل، لأن الظروف المؤقتة خلال فترة الاختبار إن كانت ملائمة فهي لا تدل على فوز الإنسان وسعادته وإن جرت على غير ذلك فهي لا تدل على خسرانه وشقائه، وإن المقياس دائماً يكمن في مدى استجابة الإنسان لأمر الله واتباع مرضاته، أما أن يملي الله للإنسان من غير أن يكون الإنسان هو الذي اختار طريق الغواية بإرادته فهو أمر لا يقره مبدأ التكليف. .

م ـ د م/ط . ى/

المصادر

1 ـ إبراهيم البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد ط 1954/1 مطبعة علي صبيح بالأزهر الشريف مصر.

2 ـ أحمد رضا معجم متن اللغة ط /1958 دار مكتبة الحياة بيروت.

3 ـ الجرجاني، علي بن محمد الشريف. التعريفات ط /1985 م مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح بيروت.

4 ـ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس تحقيق مصطفى حجازي ط /1969 مطبعة حكومة الكويت.

5 ـ الزمخشري، جار الله محمود عمر. الكشاف عن حقائق التنزيل في وجوه التأويل ط /دار المعارف بيروت.

6 ـ الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن ط 1968/3 البابي الحلبي مصر.

7 ـ الفخر الرازي. التفسير الكبير ط /دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان.

8 ـ الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني. الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ط 1981/2 منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق.



مصطفى محمد الباجقني
جامعة الفاتح ـ الجماهيرية العظمى

استدرك الشيء استدراكاً: لحقه ووصله، وأصل اللفظ (الدال والراء والكاف) يدل على: لحاق الشيء بالشيء ووصوله إليه[1].

وهذا الأصل وما يشتق منه ورد في القرآن الكريم، وفي أساليب العرب في معارض شتى من المعاني لا تبعد عن معنى الأصل نقتطف منها: الدّرك (بفتح الراء وسكونها) أسفل كل شيء ذي عمق، والجمع أدراك، وهو أقصى قعر جهنم، ودركات النار: منازل أهلها، قال الله تعالى: ﴿**إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار**﴾[2].

والدَّرَك (بالتحريك) التبعة، يقال: ما لحقك من درك فعلى خلاصة، ومنه ضمان الدرك في عهدة البيع، والدرك قطعة حبل تشد في طرف الرشاء إلى عرقوة الدلو، ليكون هو الذي يلي الماء فلا يعفن الدلو. (ويوم الدرك): يوم معروف من أيام العرب، كان بين قبيلتي الأوس والخزرج.

والدِّركة (بكسر الدال) حلقة الوتر التي تقع في الفرصة، وهي أيضاً سير يوصل بوتر القوس العربية.

(1) انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ح 2 س 269.

ودراك بمعنى أدرك: اسم فعل أمر، وكسرت الكاف لاجتماع الساكنين، لأن حقها السكون للأمر.

والدراك: المداركة، يقال: دارك الرجل صوته: تابعه وتدارك القوم: لحق آخرهم أولهم، وأما قوله تعالى: **﴿بل ادارك علمهم في الآخرة[3]﴾** فهو من هذا؛ لأن علمهم أدركهم في الآخرة حين لم ينفعهم.

وفي قراءة الجمهور وقرأ مجاهد وأبو جعفر المدني (بل ادرك علمهم في الآخرة). وأصل (ادارك) تدارك، أدغمت التاء في الدال، وتوصل إلى السكون بهمزة الوصل[4] وأما قوله تعالى: **﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾**[5] فمنهم من حمل ذلك على البصر الذي هو الجارحة، ومنهم من حمله على البصيرة.

والتدارك في الإغاثة والنعمة أكثر، نحو قوله تعالى: **﴿لولا أن تداركه نعمة من ربه﴾**[6].

والتدريك من المطر: أن يدارك القطر كأنه يدرك بعضه بعضا.

والدراك: التتابع تقول: شرب شرباً دراكاً أي متتابعا.

والمدارِكة التي لا تشبع من الجماع. والمدركة ماء لبني اليربوع، وأدركته ببصري: رأيته، وأدرك الثمر: إذا بلغ إناءه، وانتهى نضجه، وأدرك الغلام: بلغ سن الرشد.

والمدارك من القوافي والحروف المتحركة ما اتفق متحركان بعدهما ساكن مثل: (فعو) وأشباه ذلك كأن بعض الحركات أدرك بعضاً ولم يعقه عنه اعتراض

---

(2) سورة النساء الآية 144 وانظر لسان العرب ح 10 س 422.

(3) سورة النمل الآية 68.

(4) انظر المصدر السابق ح 10 ص 422 وما بعدها، وانظر الصحاح للجوهري ح 4 ص 1582 وانظر القاموس المحيط ح 3 ص 310 وما بعدها. وانظر معاني القرآن للفراء ح 2 ص 299.

(5) سورة الأنعام الآية 104.

(6) سورة القلم الآية 49 وانظر المفردات في غريب القرآن ص 167 وما بعدها.

ساكن بين المتحركين[7].

والمتدارك بحر من بحور الشعر وصنعه حسن الأخفش وسماه (المتدارك) بفتح الراء، لأنه تداركه على أستاذه الخليل بن أحمد، ويتألف من ثماني تفعيلات ووزنه:

فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن[8].

واستدرك عليه القول: أصلح خطأه أو أكمل نقصه، واستدرك الخطأ بالصواب: أتبعه به[9].

والاستدراك من البديع المعنوي وهو قسمان[10].

قسم يتقدم الاستدراك فيه تقرير وتوكيد لما أخبر به القائل نحو قول الشاعر:

وإخوان تخذتهم دروعا   فكانوها ولكن للأعادي

وقسم لا يتقدمه تقرير أو تأكيد، قال زهير:

أخو ثقة لا تهلك الخمر ماله   ولكنه قد يهلك المال نائله

وإذا لم يكن في الاستدراك زيادة في المعنى لا يعد بديعا. والاستدراك في بيت زهير أعطى المعنى جمالاً وقوة؛ فلو اقتصر على الشطر الأول لكان المعنى: وإن ماله موفور، ليس مدحا، فاستدرك في الشطر الثاني، وبين كرمه وعطاه، فجمع له الكرم والعطاء والعقل! هذا العقل الذي لا يجعل الخمر تذهب ماله، ولكن، الذي يذهبه كرمه.

---

(7) انظر المصادر السابقة.

(8) انظر علم العروض والقافية د. عبد العزيز عتيق ص 127 والعروض الواضح د. ممدوح حقي ص 78.

(9) انظر الرائد، جبران مسعود المجلد الأول ص 105.

(10) انظر الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها ص 88.

المصادر والمراجع

(1) الرائد. جبران مسعود. دار العلم للملايين ـ بيروت: لبنان ـ ط 1981 4.

(2) الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، محمد سعيد إسبر وبلال جنيدي. دار العودة بيروت 1981.

(3) الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري. تح: أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين. بيروت: لبنان ط 2 1979.

(4) العروض الواضح. ممدوح حقي. منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ط 15 1981.

(5) علم العروض والقافية. عبد العزيز عتيق. دار النهضة العربية بيروت: لبنان 1985.

(6) القاموس المحيط. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي. المؤسسة العربية للطباعة والنشر.

(7) معاني القرآن. يحيى بن زياد الفراء. عالم الكتب، بيروت ط 3 1983.

(8) معجم مقاييس اللغة. أحمد بن فارس. تح: عبد السلام محمد هارون. دار الكتب العلمية. إيران.

(9) المفردات في غريب القرآن. الحسن بن محمد المعروف بالراغب. تح: محمد سيد كيلاني. دار المعرفة. بيروت: لبنان.

(10) لسان العرب. محمد بن مكرم بن منظور. دار صادر، بيروت: لبنان.



مصطفى محمد الباجقني
جامعة الفاتح ـ الجماهيرية العظمى

استدعاء مصدر للفعل الماضي السداسي استدعى المزيد بثلاثة أحرف؛ الهمزة والسين والتاء ومعناه: الطلب والنداء.

وأحرف الكلمة (الدال والعين والحرف المعتل) أصل واحد معناه: دعاء ودعوة أن تميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك، تقول دعوت فلاناً دعاء ودعوة ودعوى أي صحت به واستدعيته[1].

والهمزة في المصدر أصلها (واو) إلا أن الواو لما جاءت بعد الألف همزت موضع تدور معانيها في فلك المعنى الأصل[2].

الدعاء: الرغبة إلى الله عز وجل، وهو أنواع ثلاثة: توحيده والثناء عليه كقولك اللهم لا إله إلا أنت، ربنا لك الحمد، فقد دعوته بقولك ربنا، ثم أتيت بالثناء والتوحيد، ومنه قوله تعالى: ﴿**وقال ربكم ادعوني أستجب لكم**﴾[3].

والثاني: مسألة الله العفو والرحمة، نحو قولك: «اللهم اغفر لي»، والثالث

(1) انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج 2 ص 279 وانظر الصحاح للجوهري ج 6 ص 2336.
(2) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي ص 257 وما بعدها.
(3) سورة غافر الآية (60).

مسألة الحظ من الدنيا كقولك: «اللهم ارزقني مالا وولدا»[4].

ودعوت ابني أسامة، أي سميته ومنه قوله تعالى: ﴿**لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا**﴾[5] حثاً على تعظيمه[6].

وبمعنى الاستعانة، قال الفراء في قوله تعالى: ﴿**وادعوا شهداءكم من دون الله**﴾[7] أي استغيثوا بهم[8].

ويأتي بمعنى السؤال نحو: ادع فلانا بمعنى سله، ومنه قوله تعالى: ﴿**فادع لنا ربك**﴾ أي سله[9] وقد يكون الدعاء عبادة[10]، روي عن النبي ﷺ أنه قال: «الدعاء هو العبادة» وفي معنى قوله تعالى: ﴿**لن ندعو من دونه إلهاً**﴾[11] قال سعيد بن المسيب: أي لا نعبد إلها دونه. وقوله تعالى: ﴿**أتدعون بعلا**﴾[12] أي تعبدون رباً سوى الله[13].

وتجيء بمعنى التمني، يقال: فلان في خير ما ادعى، أي ما تمنى، ومنه قوله تعالى: «ولهم ما يدعون»[14] أي ما يتمنون.

والداعي إلى الله النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿**يا قومنا أجيبوا داعي الله**﴾[15] ويطلق أيضا على المؤذن للصلاة[16].

---

(4) انظر لسان العرب ص 257.

(5) سورة النور الآية (61).

(6) انظر المفردات في غريب القرآن ص 170.

(7) سورة البقرة الآية (22).

(8) انظر معاني القرآن للفراء ج 1 ص 19 وتفسير البحر المحيط لابن حيان ج 1 ص 105.

(9) سورة البقرة الآية (60) وانظر البحر المحيط ج 1 ص 232 والمفردات ص.

(10) انظر البحر المحيط ج 4 ص 445.

(11) سورة الكهف الآية 14.

(12) سورة الصافات الآية 125.

(13) انظر لسان العرب ج 14 ص 257.

(14) سورة يس الآية 56.

(15) سورة الأحقاف الآية 30.

(16) انظر لسان العرب ج 14 ص 257 وما بعدها.

والدعاة رسل الله جميعاً «عليهم السلام». قوم يـدعون إلى بيعـة هدى أو ضلالة، ومفرده: داع وداعية، أدخلت التاء فيه للمبالغة.

ولم يصبح هذا اللفظ (الدعاة) من المصطلحات التي لها مدلولها الخاص إلا بعد ظهور فرقة الإسماعيلية، وإقـامتها نـظاماً خـاصاً لنشـر دعوتهم التي بـدأت سرية[17].

والداعية: صريخ الخيل في الحروب لدعائه من يستصرخه.

وداعية اللبن: بقيته التي تدعو سائره، فإن الذي تبقيه يدعو ما وراءه من اللبن فينزله، وإذا استُقصي كل ما في الضرع أبطأ درّه على حالبه.

والدعوة (بفتح الدال) الدعوة إلى الطعام. يقال: كنا في دعوة[18] فلان وقد عاة فلان، وهو في الأصل مصدر يريدون الدعاة إلى الطعام.

والدعوة (بكسر الدال) في النسب وهو: ادعاء الـولد غيـر أبيه. الـدّعي: المتهم في نسبه، وهو المتبنى الذي تبناه رجل فدعاه ابنه، ونسبه إلى غيره. وكان النبي ﷺ تبنى زيـد بن حارثة، فصار يدعى زيد بن محمد وحين نزل قوله تعالى: **﴿وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله**[19] **. . .﴾** عاد نسبه إلى أبيه.

كما ورد النبي عن انتساب الإنسان إلى غير أبيه مع علمـه به، وتكـررت الأحاديث في ذلك[20].

والادعاء: أن تدعي حقاً لك أو لغيرك، والادعاء في الحرب: الاعتزاز وهو أن تقول: أنا ابن فلان، وتداعت الحيطان للخراب: إذا سقط واحد تلاه آخر بعده، كأن الأول دعا الثاني ومنه قول النبي «عليه السلام»: مثل المؤمنين في تـوادهم

---

(17) انظر الموسوعة العربية الميسرة ص 775.

(18) انظر لسان العرب ج 14 ص 257 وما بعدها ومقايس اللغة ج 2 ص 279.

(19) سورة الأحزاب الآية 4، 5.

(20) انظر لسان العرب ج 14 ص 261 وانظر أحكام القرآن لابن العربي ج 3 ص 1504.

وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى[21] كأن بعضه دعا بعضا، وتداعى عليه العدو من كل جانب: أقبل من كل ناحية، وتداعت القبائل على بني فلان إذا تألبوا، ودعا بعضهم بعضاً إلى التناصر عليهم، والتداعي في الثوب إذا أخلق، والتداعي التحاجي، والتدعي. تطرب النائحة في نياحتها على ميتها إذا ندبت، ويقال: ما الذي دعاك إلى هذا الأمر: أي ما الذي جرك إليه واضطرك، ودواعي الدهر: صروفه[22].

والاستدعاء في لغة المحاكم:

طلب يوجه إلى المحكمة للحصول على بعض المطالب أو لإقامة دعوى، أو طلب يقدم لسلطة عامة للحصول على إجازة أو حق[23].

والاستدعاء في الشعر هو ألا يكون للقافية فائدة إلا كونها قافية، فتخلو حينئذ من أي معنى، كقول عدي القرشي:

ووقيت الحتوف من وارث وا... ل وأبقاك صالحاً رب هود[24].

فالشاعر لم يأت لهود «عليه السلام» ها هنا لمعنى إلا كونها قافية.

أما الاستدعاء في الشعر العربي المعاصر فيقصد به:

توظيف الشخصية التراثية، واستخدامها فنياً لنقل تجربة معاصرة، أي أنها تصبح وسيلة تعبير وإيحاء في يد الشاعر يعبر من خلالها، أو يعبر عن رؤياه المعاصرة[25].

---

(21) صحيح البخاري ج 5 ص 12.

(22) انظر لسان العرب ج 14 ص 257 وما بعدها وانظر المقاييس ج 2 ص 279.

(23) انظر الرائد جبران مسعود المجلد الأول ص 105.

(24) انظر العمدة في محاسن الشعر وأوزانه ونقده ج 2 ص 73.

(25) انظر استدعاء الشخصية التراثية في الشعر العربي المعاصر علي عشري زايد ص 15.

المصادر والمراجع

1 ـ تفسير البحر المحيط عبد الله بن يوسف بن حيان دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان ط 2 1990 م.

2 ـ استدعاء الشخصية التراثية في الشعر العربي المعاصر علي عشري زايد منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع طرابلس 1978 م.

3 ـ الرائد جبران مسعود دار العلم للملايين بيروت لبنان ط 4 1981 م.

4 ـ الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين بيروت لبنان ط 2 1979 م.

5 ـ العمدة في محاسن الشعر وأوزانه ونقده الحسن بن رشيق تح: محمد محي الدين عبد الحميد دار الجيل بيروت لبنان ط 4 1972 م.

6 ـ لسان العرب محمد بن مكرم بن منظور دار صادر بيروت لبنان.

7 ـ معاني القرآن يحيى بن زياد الفراء عالم الكتب بيروت ط 3 1983م.

8 ـ معجم مقاييس اللغة أحمد بن فارس. تح. عبد السلام محمد هارون دار العلم الكتب العلمية. إيران.

9 ـ المفردات في غريب القرآن الحسين بن محمد المعروف بالراغب. تح محمد سيد كيلاني. دار المعرفة بيروت لبنان.

10 ـ الموسوعة العربية الميسرة إشراف: محمد شفيق غربال دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ط 2 1972 م.



الدكتور فاتح محمد زقلام

الاستدلال: مصطلح أصولي، قال القرافي: هو محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي، من حيث القواعد، لا من جهة الأدلة المنصوبة، وذكر له قاعدتين يرجع حاصل الأولى إلى القياس الاستثنائي المنطقي ويرجع حاصل الثانية إلى أن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، بأدلة السمع لا بأدلة العقل[1] وعرفه ابن السبكي بأنه: دليل بنص ولا إجماع ولا قياس، وعلى هذا فيدخل فيه القياس المنطقي بقسميه: الاقتراني والاستثنائي، وقياس العكس، وانتقاء مدركه، وقول الفقهاء: إذا وجد السبب ثبت الحكم، وإذا وجد المانع وفات الشرط انتفى الحكم، كما يدخل فيه الاستقراء، والاستصحاب، وغيرها مما عُدَّ دليلاً وليس نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً.

---

(1) انظر تنقيح الفصول ص 451.

(2) انظر شرح المحلى لجمع الجوامع ج 2 ص 342 وما بعدها، وشرح العضد لمختصر ابن الحاجب ج 2 ص 380 والأحكام للآمدي ج 4 ص 161 وما بعدها.



استقساء

الدكتور يوسف الشلب

معنى الاستسقاء لغة: هو طلب السقى من الله أو من الناس، فإذا احتاج إلى الماء طلبه من الآخر فإنه يقال لذلك الطلب استسقاء، هذا ما أوضحته المعاجم اللغوية.

وأما معناه شرعا: فهو طلب سقى العباد من الله تعالى عند حاجاتهم إلى الماء كما إذا كانوا في موضع لا يكون لأهله أودية أو أنهار أو آبار يشربون منها، ويسقون زرعهم ومواشيهم، أو أن يكون لهم ذلك ولكن لا يكفيهم، وإذا احتاج الناس إلى الماء فإنه يطلب من المسلمين أن يصلوا صلاة تسمى صلاة الاستسقاء بكيفية معينة، وهي:

(1) صلاة ركعتين تؤدى في جماعة خارج البلد في الصباح بعد حل النافلة من غير أذان ولا إقامة، وتشتمل الركعة الأولى على سبع تكبيرات، والثانية ست تكبيرات بتكبيرة القيام، ويستحب أن يفصل بين كل تكبيرتين بقدر آية معتدلة، وأن يؤتى بذكر بينهما سرا، ويندب أن يقرأ في الركعة الأولى بعد الفاتحة سورة (ق) أو الأعلى، وفي الركعة الثانية سورة اقتربت الساعة، أو سورة (الغاشية) وأن يجهر بالقراءة فيهما، ويستحب أن يرتدي المسلمون ملابس عادية خالية من الزينة ومن مظاهر الترف.

(2) تعقب الصلاة خطبتان يلقيهما واقفاً على الأرض والناس جلوس بالاستغفار والابتهال إلى الله كي ينزل رحمته، ويندب للخطيب أن يقلب رداءه من اليمين إلى اليسار، وكذلك المأموم، ويستحب أن يكثر من الاستغفار والتفرغ إلى الله، كي يرسل السماء عليهم مدرارا، والأولى قراءة دعاء النبي ﷺ وأن تكرر صلاة الاستسقاء إذا لم يحصل المطلوب أو حصل منه دون الكفاية ولو أياماً عديدة.

وينبغي أن يعقب الصلاة سلسلة من الأعمال الصالحة يحثُّ عليها الإمام المسلمين كالصدقة والصوم، وسائر أعمال الخير.

وقال بعض فقهاء المسلمين، إن صلاة الاستسقاء عبارة عن دعاء واستغفار بدون صلاة. ويستحسن لغير المسلمين أن يصلوا صلاة الاستسقاء طبقا لدياناتهم وملتهم وطقوسهم. والشعائر والاحتفالات التي تؤدى من أجل صلاة الاستسقاء قديمة قدم الإنسان نفسه، وهي تتباين حسب المعتقدات الدينية المختلفة بين طبقات البشر في الديانات المختلفة، بل بين مجموعة البشر التي تعتنق ديانة واحدة.

المراجع

ترتيب القاموس المحيط، الطاهر أحمد الزاوي.

القاموس المحيط.

الموسوعة الإسلامية الميسرة

الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزولي.

فقه السنة، سيد سابق.

مختصر فتاوي ابن تيمية، لابن نسمة.

عمدة القارىء شرح البخاري.

تفسير القرطبي.

تفسير المنار.

الفقه الإسلامي وأدلته.

مجمل اللغة، أبي الحسين فارس.

البرهان في علوم القرآن.

منهاج السنة النبوية.

الصحاح وتاج اللغة.

صحاح العربية.

السنة الكبرى.



استشراق

الدكتور محمد الزيادي

الاستشراق مصطلح حديث يرجع أول إطلاق له إلى أواخر القرن السابع عشر، حين أطلق على أحد الذين عرفوا بعض اللغات الشرقية، وشهد أواخر القرن الثامن عشر دخوله إلى القاموس الإنجليزي، ثم تطور إلى أن دخل إلى القاموس العربي مترجماً عن المصطلح الأجنبي (orientalism)، ورغم عدم وجود اتفاق كامل على تحديده بين الباحثين العرب، لارتباطه بالاتجاهات والانتماءات الفكرية لكل منهم، إلا أننا نستطيع القول إن أبسط تعريف له: هو تلك الدراسات والأبحاث التي يقوم بها غربيون انتماءاً أو جنسية عن الشرق في مختلف نواحي المعـرفة الإنسانية. وكما يختلف الباحثون في تعريفه فإنهم يختلفون أيضاً في نشأته، وذلك راجع ـ فيما أتصور لاختلافهم حول الهدف منه، فمنهم من تطرف وأرجعه إلى فترة ما قبل الميلاد، اعتقاداً منه أنه نوع من العلائق الثقافية بين الشرق والغرب التي لا تزيد عن الزيارات وما يتبعها من كتب الرحلات، والبعض الآخر لم ير فيها إلا ذلك الوجه المصاحب للاستعمار الغربي في حملاته ضد العالم الشرقي، فاعتقد أن بدايته كانت مع مسير حملة نابليون إلى مصر وبين هذا وذلك كـانت هناك آراء كثيرة، والصواب ـ كما يبدو لي ـ أنه حركة بدأت مع أواخر القرن العاشر الميلادي حين توجه العلماء والقساوسة الأوربيون إلى الأندلس لتعلم اللغة العربية أفـراداً وجماعات، لأنها كانت لغة التقدم والحضارة في ذلك الوقت، وتبع ذلك انتشار

واسع لتعلم اللغة العربية في أوروبا، وما نتج عنه من حركة ترجمة للكتب العربية في مختلف العلوم حتى وصل الأمر إلى إقرار الجامعات الغربية لهذا التوجه الذي أشرفت عليه الكنيسة ومنذ ذلك الحين وهذه الحركة تشهد توسعاً كمياً وكيفياً كل يوم إلى أن أصبحت في يومنا هذا جزءاً لا يتجزأ من الإدارة الغربية في التعامل مع الشرق.

ومنذ فترة طويلة كانت النظرة للاستشراق على أنه اهتمام غربي تسيره الكنيسة لمحاربة الإسلام في جوانبه الفكرية، وهو أمر صحيح إذا نظرنا إليه من خلال قرونه الأولى التي هي - في تصوري - مسئولة عن الصورة السلبية التي ارتسمت في أذهان الشرقيين عن الاستشراق، وذلك بما سطره المستشرقون من آراء خاطئة عن الإسلام، وما كونوه من أطر مرجعية غير علمية عنه، واستمرت هذه النظرة تحدوها نزعات دفاعية من قبل بعض المفكرين العرب والمسلمين، تحاول أن ترسم للاستشراق صورة علمية محضة أساسها التفرد في طرق ومناهج البحث العلمي، كان ذلك إلى أن ظهر كتاب الاستشراق (orientalism) لإدوارد سعيد الذي استطاع الغربيون من خلاله توجيه هذه الحركة لكونها الأكثر معرفة بالشرق - إلى مصاحبته في حملاته الاستعمارية وإلى أن تكون الأداة المسيرة لقراراته السياسية والاقتصادية في كل ما يتعلق بالشرق، وعلى الرغم من كل الانتقادات التي وجهت للكتاب من مختلف الكتاب والباحثين إلا أنني أعتقد أنه استطاع أن يدفع الباحثين الشرقيين إلى الاهتمام الجدي بهذه الظاهرة، ذلك أنه منذ ظهوره شهدت الساحة الفكرية العربية والإسلامية الكثير من الأبحاث والدراسات التي تسلط الضوء على هذه الظاهرة مبرزة جوانبها السلبية تارة وجوانبها الإيجابية تارة أخرى.

ومهما يكن من أمر فإن هذه الحركة - خلال قرونها العشرة - قد قدمت للفكر الإنساني دراسات وأبحاثاً تزيد على الحصر، واستطاعت - على الرغم من أخطائها الكثيرة التي سببها العقدة الدينية والنظرة القومية للشرق - أن تسهم في المحافظة على التراث الشرقي - والإسلامي منه بوجه خاص - وأن تقدمه للإنسانية من خلال ترجمته إلى لغات مختلفة في وقت عجز فيه أهله عن المحافظة عليه وتعريف العالم به.

وأخيراً فإن الصورة السلبية التي اكتسبها الاستشراق من خلال تعامله مع العالم الإسلامي جعلته يبدو وكأنه خطر داهم يريد أن يحطم بناء الشخصية الإسلامية، ولذلك كانت المواجهة لأبحاثه دائماً في العالم الإسلامي تأخذ طابع التوجس والريبة وتحاط بالشك والرفض، ومن هنا توجه المستشرقون في أحد مؤتمراتهم الأخيرة للإعلان عن موت الاستشراق، وأخذوا في استعمال مصطلح جديد أكثر عصرية وأكثر بعداً عن هذه الحساسية، ألا وهو مصطلح (خبير الشرق الأوسط و(الدراسات الشرق أوسطية)، ولكننا مع ذلك كله لا نستطيع قبول ذلك ولا تصديقه، ونعتقد أن الاستشراق يشهد الآن أزهى عصوره فلقد اتسعت ميادينه وزادت إمكانياته وتطورت آليته ووسائله وتعددت مؤسساته وكثر المنخرطون في سلكه رجالاً ونساءاً، وأصبح الآن جزءاً مهماً ـ يسير الإدارة الغربية ويوجه مخططاتها تجاه الشرق، ولم يحدث هذا إلا حين شعر الغرب بحاجته إلى السيطرة السياسية والاقتصادية والثقافية على الشرق.

المصادر والمراجع

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، تر. كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث الغربية.

(2) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين/بيروت.

(3) المستشرقون، نجيب العقيقي/دار المعارف بمصر.

(4) د. قاسم السامرائي، الفهرس الوصفي للمنشورات الاستشراقية/جامعة الإمام محمد بن سعود.

(5) مجموعة أبحاث، مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية/المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي الدولي الخليج.

(6) د. صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان ـ دار الكتاب الجديد/بيروت.

(7) سلسلة كتب الثقافة والمقارنة

(8) الاستشراق 5 أجزاء، وزارة الثقافة والإعلام/بغداد.

(9) خوان غويتسولو، في الاستشراق الإسباني/تعريب: كاظم جهاد المؤسسة العربية للدراسات والنشر/بيروت.

(10) إبراهيم عبد الكريم، الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل/دار الجليل عمان/1993 م.

(11) نزير حمدان، مستشرقون سياسيون جامعيون ـ مكتبة الصديق المملكة العربية السعودية.

(12) د. سالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده/منشورات المجلس القومي للثقافة العربية/الرباط.

(13) د. نهاد الموسى، حاشية على الاستشراق المعاصر/المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(14) د. نهاد عليان، أضواء على الاستشراق/دار البحوث العلمية/الكويتية.

(15) د. أحمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق/مطابع دار المعارف/القاهرة.

(16) د. محمود زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري/كتاب الأمة قطر.

(17) د. قاسم السامرائي، الاستشراق بن الموضوعية والافتعال/دار الرفاعي/السعودية.

(18) سالم يفوت، حفريات الاستشراق/المركز الثقافي العربي/الدار البيضاء.

(19) د. كامل عياد، صفحات من تاريخ الاستشراق/مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق.

(20) إبراهيم السامرائي، من دراسات المستشرقين/دار الفكر للنشر والتوزيع/عمان.

(21) بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق/تر. يزيد صايغ/مؤسسة الأبحاث/بيروت.

(22) د. إسماعيل عمايرة، المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية/دار حنين/عمان.

(23) د. إسماعيل عمايرة، المستشرقون والمناهج اللغوية/دار حنين/عمان.

(24) رنا قباني، أساطير أوربا عن الشرق/ تر. صباح قباني/دار طلاس دمشق.

(25) برنا دلويس، الغرب والشرق الأوسط/تعريب نبيل صبحي كتاب المختار القاهرة.

(26) لويس يونغ، العرب وأوربا/تر. ميشيل أزرق/دار الطليعة/بيروت.

(27) د. خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوربا/معهد الإنماء العربي بيروت.

(28) د. ساسي الحاج، الظاهرة الاستشراقية/مركز دراسات العالم الإسلامي مالطا.

(29) Encyclopedia of Islam (London. 1960).

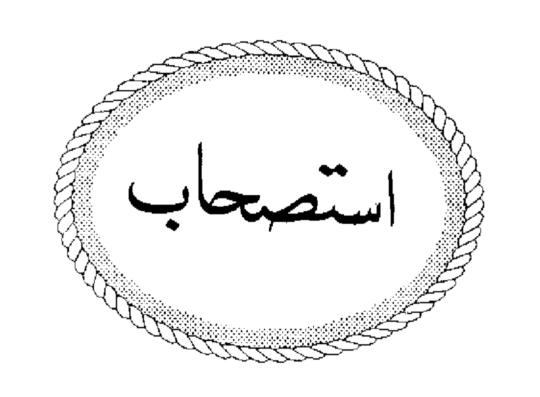
(30) Aj- Arberry (oriental Essays).

(31) Arberry (A.j.): Britsh orientalists. William collins, London.

(32) Nathaniel Schmiadt, Early oriental studies in Europe.

(33) Montagomery Watt, Mohammad in the Eyes of the West.

(34) Anwar Abdel Malek, orientalisme in crisis.



الدكتور فاتح محمد زقلام

الاستصحاب مصطلح أصولي، يقصد به: ظن المجتهد بقاء الحكم في الحال، أو الاستقبال، بناء على ثبوته في الماضي وعدم قيام الدليل على تغييره[1]، وله صور:

الأولى: استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد ناسخ وهذا النوع لا اختلاف فيه بين الأئمة.

الثانية: استصحاب ما أثبت العقل أو الشرع ثبوته ودوامه، كالملك إذا حصل سببه، وكالزوجية إذا ثبت الزواج، وكشغل الذمة عند حصول الإتلاف أو الالتزام، قال علال الفاسي، رحمه الله تعالى: «وهذا حجة مطلقاً ومتفق عليه عند المالكية، وقيل: ليس بحجة مطلقا، وقيل: إنه حجة في الدفع لا في الرفع، أي أنه حجة في إبقاء ما كان على ما كان وليس بحجة لإثبات أمر لم يكن»[2].

الثالثة: استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف، بمعنى أنه إذا أجمع

---

(1) راجع شرح العضد ج 2 ص 284 وشرح تنقيح الفصول ص 447 ونزهة الخاطر ص 389 وكشف الأسرار ص 1097 ج 2.

(2) مقاصد الشريعة لعلال القاسي ص 129 - 130.

المجتهدون على حكم في حالة من الأحوال، ثم تغيرت صفة المجمع عليه، وحصل الاختلاف فيه، فهل يبقى الإجماع الأول حجة بحيث يصح لمن لم يغير الحكم أن يستدل باستصحاب الحال، أو لا يبقى حجة، نظراً لتغيير صفته؟ ومثاله: إجماعهم على صحة صلاة المتيمم لفقد الماء، واختلافهم فيمن رأى الماء في أثناء الصلاة، فإن المتيمم إذا أتمَّ صلاته قبل رؤية الماء صحت إجماعا، لكن إذا رآه وهو في أثناء الصلاة وقد تغيرت صفة المجمع عليه، فهل تصح صلاته استصحابا لصحتها إجماعاً لو لم ير الماء، أو تبطل نظراً لتغير صفة الإجماع؟ في ذلك قولان للأصوليين، فالجمهور على عدم اعتباره، وذهب الشافعي وأبو ثور وداوود الظاهري إلى الاحتجاج به، واختاره الآمدي وابن الحاجب والشوكاني.

الرابعة: الاستصحاب المغلوب، وهو ثبوت أمر في الزمن السابق بناءاً على ثبوته في الزمن الحاضر، حتى يثبت خلافه، وقد اعتمد المالكية هذا النوع في الوقف الذي لا يعرف بعد البحث أصل مصرفه وشروط واقفه، فنجده في الحاضر يصرف على نمط معين، فنحكم باستصحاب هذه الحالة في الماضي حتى يثبت خلافها.

الخامسة: استصحاب البراءة الأصلية، وقد عرفها القرافي بأنها: «استصحاب حكم العقل في عدم الأحكام»[3] بمعنى أن الأحكام الشرعية منتفية في حقنا قبل ورود الشرع، فيستصحب هذا الحكم في كل واقعة لم يرد فيها دليل شرعي يثبت لها حكماً شرعيا، فإذا ادعى أحد وجوب صلاة سادسة ـ مثلاً ـ قيل له: الأصل براءة الذمة من التكاليف، فإما أن تقيم على دعواك هذه الدليل الشرعي، وإلاّ فلا يلتفت إليها، لأنها على خلاف الأصل، وكذلك إذا ادعى شخص على آخر ديناً فعليه إقامة الدليل، وإلاّ كان المدعى عليه بريئا، لأن الأصل براءة ذمته.

وهذا النوع حجة بإجماع من يقول: إنه لا حكم إلا بالشرع، قال علال الفاسي ـ رحمه الله تعالى ـ: «والحقيقة أن الفطرة تدل على قبول هذا الدليل

(3) تنقيح الفصول ص 447.

ـ يعني الاستصحاب ـ بجميع أنواعه، لأنه يفتح للاجتهاد أبوابا ولذلك قال الخوارزمي: الاستصحاب آخر مدارك الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة، ثم في الإجماع ثم في القياس، فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته»[4].

المراجع

1 ـ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي.

2 ـ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب الأصولي.

3 ـ كشف الأسرار للبزدوي.

4 ـ تنقيح الفصول/شهاب الدين القرافي.

5 ـ إرشاد الفحول للشوكاني.

6 ـ مقاصد الشريعة/علال الفاسي.

(4) مقاصد الشريعة ص 131.



الدكتور مسعود الوازني

لا أطمح كثيراً في أن أقدم شيئاً ذا بال عن مدلول الاستطاعة، هذا اللفظ الذي لم يعد أسير دلالة لغوية محدودة، كما نلحظ ذلك في غيره من الألفاظ التي احتفظت بمفاهيم محددة لم تتخط حدود التواصل والكشف عن المراد الذي تواضع عليه أصحاب اللغة في تلك المراحل المبكرة من التاريخ، وإنما أصبح اللفظ بعد أن دخل بيئات الفكر التي فرضها نزول الوحي ومنطق التطور الاجتماعي عموماً محل دراسة وبحث وجدل، فهو في علوم اللغة والقراءات والشريعة غيره في علم الكلام والعقائد. وقبل أن أتطرق إلى بعض المعارف المتصلة بهذا اللفظ، فلا مندوحة من استشارة معاجم اللغة التي اهتمت على الأقل بالمعاني الشائعة للفظ الاستطاعة، وإن قصرت في تتبع التطور الدلالي لهذا اللفظ وغيره[1]. فاللفظ كما نعلم قد اكتسب معاني جديدة سواء في ميدان العبادات البدنية أو المالية المقترنة بنزول الوحي، أم في ميدان العقائد التي اقترنت بما أثير من جدل بين الفرق حول

---

(1) إن المعاجم تقدم الفكرة الأولى كالمفتاح الذي بوساطته نستطيع فتح باب المعرفة، ولكنها لا تسعف الباحث في كل ما يريده من معاني الكلمة، وبخاصة بعد أن تتحول إلى مصطلح في البيئات العلمية، أي حين يستعير علم من العلوم اللفظ أو ينطلق منه يبرز فكرة عقيدية أو غيرها انظر د. محمد خليفة الأسود. التمهيد في علم اللغة ط 1991/1م منشورات الجامعة المفتوحة طرابلس ص 118.

بعض المفاهيم. وإن أول ما يلفت النظر يتمثل فيما بين لفظ الاستطاعة والإطاقة من خصوص وعموم؛ فقد ورد في معاجم اللغة أن استطاع بمعنى أطاق، غير أنهم خصوا الاستطاعة بالإنسان وجعلوا الإطاقة عامة، فقالوا الجمل مطيق لحمله، ولم يقولوا مستطيع. وفسرت الاستطاعة أيضا بمعنى القدرة والقوة والوسع، وهي أخص من القدرة إذ لم يرد في اللسان العربي وصف الله بالاستطاعة كما وصف بالقدرة، وإن ما ورد على لسان الحواريين في الآية الكريمة (112) من سورة المائدة ﴿**هل يستطيع ربُّك، أن ينزل علينا مائدة**﴾. وقرأ جماعة من الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم - الآية بالتاء «هل تستطيع» و(ربَّك) بالنصب بمعنى هل تستطيع أن تسأل ربك، وأيدوا هذه القراءة بقولهم إن الحواريين لم يكونوا شاكين حين سؤالهم في أن الله قادر على أن ينزل عليهم مائدة وإنما السؤال كان موجها إلى عيسى عليه السلام. هل تستطيع أنت ذلك أو هل يستجيب لك ربك ويطيعك أن تنزل علينا مائدة، لأنهم لم يكونوا يعلمون أن عيسى عليه السلام قد صدقهم ولا اطمأنت قلوبهم إلى حقيقة نبوته[2] ويؤيد ذلك ما جاء في تتمة الآية (113) من السورة نفسها ﴿**ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين**﴾.

وأياً كان الأمر فإن كتب المعاجم والعقائد لم تفرق بين مدلول القدرة والاستطاعة ولم تشر إلى ما بينهما من خصوص وعموم، وحتى إذا لم يكن الأمر كذلك فلا أقل من أن نتعامل مع المدلولين تعاملنا مع لفظي الاستواء والاستيلاء من حيث اختصاص الأول بالله والثاني بالبشر.

وقد قيل: إن الاستطاعة هي استفعال من الطاعة، وأصلها الاستطواع، ولما أسقطت الواو جعلت الهاء بدلاً عنها. وقال الراغب: الاستطاعة عند المحققين اسم للمعاني التي بها يتمكن الإنسان مما يريده من إحداث الفعل، وهي أربعة أشياء نية مخصوصة للفاعل، وتصور للفعل، ومادة قابلة لتأثيره، وآلة إن كان الفعل آلياً كالكتابة.. وتتحقق الاستطاعة بوجود هذه الأربعة معاً ويكون العجز بفقدها،

---

(2) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ط 1968/3م البابي الحلبي مصر 129/7 وما بعدها.

ومتى وجد بعضها دون بعض تكون استطاعة من وجه وعجز من وجه. والوصف بالعجز في هذه الحالة أولى.

ويقال: تطاوع للأمر وتطوع به حتى يستطيع أي تكلف استطاعته وهو معنى قول عمر بن معديكرب ـ رضي الله عنه ـ.

إذا لم تستطع أمرا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

قال الزهري: والعرب تحذف التاء فتقول: اسطاع يسطيع، ومنهم من يقول: استاع بغير طاء. وقلب الطاء تاء جائز فيما بين الحروف المهموسة وقال سيبويه: ربما يكونون قد أرادوا يستطيع فحذفوا الطاء كما حذفوا لام ظلت... أو أنهم أبدلوا التاء مكان الطاء ليكون ما بعد السين مهموساً وعد ابن جني التاء في استاع يستيع بدلاً من الطاء. وأما ما ورد في قراءة الآية الكريمة (97) من سورة الكهف ﴿**فما اسطاعوا أن يظهروه...**﴾ فليس من هذا القبيل لأن أصله استطاعوا بالتاء، غير أنه لما كانت التاء والطاء من مخرج واحد حذفت التاء ليخف اللفظ. وكان حمزة الزيات يقرأ «فما اسطّاعوا» بإدغام الطاء والجمع بين ساكنين، وخطأ هذه القراءة كل من أبي إسحاق الزجاج والخليل ويونس وسيبويه وجميع من أخذ بقولهم، وحجتهم في ذلك أن السين ساكنة، وإذا أدغمت التاء في الطاء صارت طاء ساكنة ولا يجمع بين ساكنين، وأضاف الزجاج أن من يطرح حركة التاء على السين فيقرأ «فما اسطاعوا» فخطأ أيضا لأن سين استفعل لا تحرك قط.

ولما كانت الاستطاعة شرطا في التكليف وتحديد المسئولية والجزاء فقد قسمها الأحناف إلى ممكنه ومسيرة، وفسروا الأولى بسلامة الآلات وصحة الأسباب، وهو تفسير باللازم، وجعلوها شرطاً في أداء الواجب، غير أنهم قالوا: إن فات الواجب بلا تقصير لم يأثم ووجب القضاء إن كان له خلف وإن لم يكن له خلف كالعيد مثلاً فلا قضاء. وإن قصر وفوت الواجب أثم مطلقاً سواء كان له خلف ووجب القضاء أم لم يجب.

أما الثانية فربطوا بينها وبين يسر الفعل ويسر الأسباب أيضاً وقالوا: إنها شرط بوجوب بعض الواجبات، وإذا فاتت هذه القدرة يسقط الواجب عن الذمة، بخلاف

الممكنة إذ بفواتها لا يسقط الواجب. . . ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة لأنها قدرة ممكنة، وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال لأن النصاب فيها قدرة ممكنة أيضا[3].

والاستطاعة عند الشافعية في باب الحج نوعان: مباشرة ولها شروط، وغير مباشرة وهي تلك التي يتم فيها تحصيله بغيره، حتى أنه من مات وفي ذمته حج وجب الإحجاج عنه من تركته[4].

وعلى كل حال فإن الاستطاعة إذا قصد بها سلامة أسباب الفعل وآلاته من العاهات فليست محل خلاف، وإنما الخلاف بين علماء الكلام حول مدى تأثيرها ذاتياً في الفعل. فالجبرية يقولون إن الإنسان مجبور لا عمل له مطلقا لا خلقاً ولا كسباً فهو بمنزلة الجماد. . والله هو الذي يجري عليه الحركات والسكنات، فتظهر عليه آثارها سواء كانت خيراً أم شرا[5]. والأشعرية يقولون إن قدرة العبد لا تأثير لها في الفعل ـ وتسمى هذه القدرة استطاعة ـ لأن الله خالق لجميع الممكنات وأن للعبد الكسب وهو صرف الإرادة، والله يخلق عقب صرف إرادته للفعل قدرة مقارنة لا تسبق الفعل ولا تتأخر عنه، لأنها عرض من الأعراض. كما يرون أن القدرة التي تصلح لفعل الخير لا تصلح لفعل الشر. ووافق الماتريدية الأشعرية في كون القدرة تكون مع الفعل لاعتقادهم أن لو كانت قبل الفعل لاستغنى العبد عن الله تعالى وقت الحاجة[6] واستدلوا بقوله تعالى **﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾**، ثم إنها متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب، ووجود المتعلق بهذا النحو من التعلق بدون المتعلق محال، وهذان الدليلان لا يصمدان أمام التحقيق العلمي، فالاستغناء الذي يقولون به منقوض بقدرة الله اللامتناهية المهيمنة، وقدرة الإنسان المحدودة.

---

(3) عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري. فواتح الرحموت مع كتاب المستصفى لأبي حامد الغزالي ط 1322/1 هـ المطبعة الأميرية بولاق. مصر. 137/1 بتصرف.

(4) الشربيني، محمد الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج على متن الطالبين مع تعليقات الشيخ الجويلي بن إبراهيم الشافعي ط/دار الفكر من غير تاريخ بيروت 463/1 بتصرف.

(5) عبد الرحمن الجزيري. توضيح العقائد ط/من غير تاريخ. الأزهر الشريف. 127.

(6) انظر. ملا حسين بن إسكندر الحنفي. الجوهرة المنيفة في شرح وصية الإمام أبي حنيفة ط 1321/1 هـ دائرة المعارف النظامية الهند 74.

وأما دليل التعلق فهو منقوض بقدرة الباري عز وجل. . . وإلا للزم قدم العالم، ثم إن القدرة صفة لها صلاحية التعلق ولا يستدعي وجودها وجود المقدور. ولا صحة أيضا لما يقال من أن الأعراض لا تبقى زمانين لأن الشرط هنا في التكليف الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الأمثال. ونصوا في الاستطاعة أن لا تكون بعد الفعل لأن ذلك يؤدي:

(1) حصول الفعل بلا استطاعة وهو محال. أما عن تعلق القدرة بالمقدور فقد خالف الماتريدية الأشعرية، فأثبتوا تعلقها بالأمور المتضادة اعتقاداً منهم بأن (استطاعة الشر إذا كانت لا تصلح للخير يصير العبد مجبوراً على فعله وهذا ينافي حكمة التكليف[7].

وإذا كانت دائرة الخلاف تبدو بين الأشعرية والماتريدية حول الاستطاعة محدودة جدا، فإنها تزداد اتساعاً بينهم وبين المعتزلة والقدرية الذين بالغوا في إيمانهم بمبدأ التكليف، حتى جعلوا العبد خالقاً لأفعاله. وسووا بين المكلفين في القدرة فقالوا: إن الله لم يخص المؤمنين بما فضلهم به على الكفار حتى آمنوا، ولا خص المطيعين بما فضلهم به على العصاة حتى أطاعوا. ومن ثم فقد اتهموا بالضلال والقول بخالقين. وصرح ابن تيمية بمخالفتهم للكتاب والسنة وإجماع السلف والعقل الصريح[8]. والحق يقال إن المعتزلة لا ينبغي أن يتهموا بكل هذا «لأن الفارق بين ما يخلق الله وبين ما يخلقه الإنسان هو الفارق بين قدرة الله اللامتناهية وقدرة الإنسان المحدودة، تلك القدرة التي لا تتعلق إلا بتصرفاته دون غيرها من الأجسام والأعراض التي لا يقدر عليها إلا الله عز وجل»[9] ثم إن ما يقال من أن بعض الممكنات، وهي تلك الأفعال الصادرة باختيار العبد، مخلوقة للعبد لا لله لا يقدح في قدرة الله، لأن النقص هو أن يقع ذلك رغماً عن إرادته أما أنه

---

(7) أبو منصور الماتريدي، شرح الفقه الأكبر. ط/من غير تاريخ. المكتبة العربية صيدا. بيروت 19.

(8) ابن تيمية، مجموع الفتاوى الكبرى أصول الفقه المجلد التاسع. ط/مكتبة المعارف الرباط. المغرب. 214/1.

(9) د. نصر حامد أبو زيد. الاتجاه العقلي في التفسير ط 2/1983 م. دار التنوير بيروت لبنان 232.

واقع باختياره سبحانه فلا تعارض فيه فضلاً عن أن الله هو الذي خلق قدرة العبد وإرادته، وجعل نظامه في خلقه مبنياً على أن يكون لهما تأثير طبقا للنظام الذي سنه. ولولا ذلك لبطل التكليف، ولم يكن لمسألة الثواب والعقاب معنى.

ومهما يكن فإننا إذا استثنينا آراء الجبرية التي لا تتفق وحكمة التكليف نجد أن للإنسان نحواً من القدرة يجعله مخالفاً لسائر المخلوقات المسخرة للحركة عن طريقها الطبيعي الفكري، وهذا وحده يجعلنا واثقين من أننا قادرون على أن نطوي طريقنا في التدرج نحو السمو والكمال أو الانحراف عن هذا الطريق. ثم إن ما يرى من خلاف في مسألة الاستطاعة لا يعدو أن يكون ناتجاً من حرص الجميع على تنزيه الله سبحانه، ولا يجوز أن نتهم أياً منهم بالضلال.

المصادر

1 ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى الكبرى. أصول الفقه المجلد التاسع ط/مكتبة المعارف. الرباط. المغرب.

2 ـ الجرجاني، علي بن محمد الشريف. التعريفات ط /1985 م مكتبة لبنان بيروت.

3 ـ الزبيدي، محمد مرتضى الحسين. تاج العروس. تحقيق مصطفى حجازي ط /1969 م مطبعة حكومة الكويت.

4 ـ الشربيني، محمد الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين مع تعليقات الشيخ جويلي بن إبراهيم الشافعي ط/دار الفكر. بيروت.

5 ـ عبد الرحمن الجزيري. توضيح العقائد. ط/من غير تاريخ. مكتبة الأزهر الشريف.

6 ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى في علم الأصول ومعه كتاب فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري ط 1322/1 هـ المطبعة الأميرية ببولاق. مصر.

7 ـ الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسني. الكليات «معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ط /1991 م منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق.

8 ـ الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. شرح الفقه الأكبر. ط/من غير تاريخ. منشورات المكتبة العربية. صيدا. بيروت.

9 ـ د. محمود كامل أحمد. مفهوم العدل في تفسير المعتزلة ط 1983/1 م دار النهضة العربية. بيروت.

10 ـ ملا حسين بن إسكندر الحنفي. الجوهرة المنيفة في شرح وصية الإمام أبي حنيفة ط 1321/1 هـ دائرة المعارف النظامية. الهند.

11 ـ د. نصر حامد أبو زيد. الاتجاه العقلي في التفسير. ط 1983/2 م دار التنوير للطباعة والنشر بيروت. لبنان.



الاستطراد

الدكتور هاشم المهدي الشريف

الطرد هو الإبعاد والتنحية، يقال طرده إذا نحاه، وأطرده جعله طريداً. والاستطراد في اللغة مصدر استطرد الفارس من قرنه إذا فرّ مظهراً الانهزام فيلحق به عادياً في أثره، لكن الفارس الفار لا يلبث أن يعطف كاراً على القرن اللاحق فيوقع به، وبذلك يكون الاستطراد ضرباً من الخديعة الماكرة.

أما معنى الاستطراد في الاصطلاح هو أن يخرج الناظم أو الناثر من الغرض الذي فيه إلى غرض آخر متصل به وغير متوقع، ولا يكون الأول تمهيداً للثاني، ثم يعود إلى الغرض الأول ليتم الكلام فيه، فالرجوع إلى الغرض الأول يعد من شروط الاستطراد، وهذا ما يفرق بينه وبين (التخلص) الذي يستوجب الكلام فيما يخلص إليه حتى النهاية.

أما الفرق بين الاستطراد والاستتباع فهو أن المعنى الثاني في الاستتباع يكون مبنياً على الأول ومن جنسه بخلاف الاستطراد حيث يأتي المعنى الثاني عرضاً ويكون الأول بعيداً عنه، غير أن أبا هلال العسكري يرى في كتاب الصناعتين أن الاستطراد هو انتقال المتكلم من المعنى الذي فيه إلى معنى آخر، وقد جعل الأول سبباً إليه، وساق لذلك مثلاً من آي الذكر الحكيم، هو قوله عز

من قائل: ﴿**ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت، إن الذي أحياها لمحي الموتى إنه على كل شيء قدير**﴾[1].

هذا على أن بعض علماء البديع يسمي الاستطراد (حسن الخروج) لكن الناقد الجهبذ ابن رشيق القيرواني في العمدة. قد فرق بين الاثنين بقوله: حسن الخروج هو عندهم شبيه بالاستطراد وليس به، لأن الخروج إنما هو أن تخرج من نسيب إلى مدح أو غيره بلطف تحيل ثم تتمادى فيما خرجت إليه.

وفي الاستطراد يمر ذكر الغرض الذي استطرد به مروراً سريعاً، يتركه المستطرد وينساه عائداً إلى ما كان فيه أولاً.

والاستطراد كثير في القرآن الكريم وفي الشعر العربي، من ذلك قوله تعالى في سورة لقمان.. ﴿**وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم. ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إلي المصير وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً واتبع سبيل من أناب إلي ثم إلي مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون**﴾[2].

﴿**يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون**﴾[3].

ومن أمثلته في الشعر العربي قول السموءل بن عادياء[4].

ويقال إنه أول شاهد وأحسنه في هذا النوع..

وإنّا لقوم لا نرى القتل سبة   إذا ما رأته عامر وسلول

---

(1) سورة فصلت، آية: 39.

(2) سورة لقمان، آية: 13 - 15.

(3) سورة الأعراف، آية: 26.

(4) أمالي القالي 1: 265.

يقـرب حب المـوت آجـالنـا لنـا وتـكـرهـه آجـالـهـم فـتـطول
ومـا مـات منا سيد حتف أنفـه ولا طـل منـا حيث كـان قتيـل
تسيـل على حـد الظبـات نفـوسنا وليست على غيـر الظبـات تسيـل

ومنه في الشعر أيضاً قول حسان بن ثابت شاعر الدعوة(5).

إن كنت كـاذبة الـذي حدثني فنجـوت منجى الحـارث بن هشـام
تـرك الأحبـة أن يقـاتـل دونـهم ونـجـا بـرأس طـمـيـرة ولـجـام

فخرج من الغزل إلى هجاء الحارث بن هشام أخي أبي جهل.

المصادر

1 ـ تهذيب اللغة ـ لأبي منصور بن أحمد الأزهري. تحقيق عبد السلام محمد هارون. المؤسسة المصرية العامة/ تراثنا سنة 1384، 1964.

2 ـ لسان العرب. لابن منظور محمد بن مكرم. طبعة مصورة عن طريق بولاق.

3 ـ العمدة في محاسن الشعر وآدبه. لابن رشيق القيرواني. دار المعرفة/ بيروت.

4 ـ الصناعتين لأبي هلال العسكري. دار الكتب العلمية/ بيروت سنة 1401، 1981.

5 ـ كتاب الأمالي لابي علي القالي. المكتبة التجارية ط 3 سنة 1373، 1953.

6 ـ كتاب التعريفات علي بن محمد الشريف الجرجاني. مكتبة لبنان بيروت سنة 1985.

7 ـ شرح ديوان حسان عبد الرحمن البرقوقي. المكتبة التجارية الكبرى سنة 1347، 1929.

8 ـ الإيضاح في علوم البلاغة الخطيب القزويني. المطبعة الفاروقية سنة1369، 1950.

9 ـ كتاب المغرب في ترتيب المعرب ناصر الطرزي. دار الكتاب العربي؟.

10 ـ أنوار الربيع في أنواع البديع السيد علي صدر الدين بن معلوم. النجف ط 1 سنة 1388، 1988.

11 ـ كتاب الطراز ليحيى بن حمزة العلوي. دار الكتب العلمية؟.

12 ـ الوسيلة الأدبية حسين المرصفي. الهيئة المصرية العامة للتأليف سنة 1991.

13 ـ جواهر البلاغة السيد أحمد الهاشمي. دار إحياء التراث العربي ط 12 بيروت؟.

14 ـ القرآن الكريم.

15 ـ معجم البلاغة بدوي طبانة. منشورات جامعة طرابلس سنة 1397، 1977.

16 ـ دائرة المعارف المعلم بطرس البستاني. دار المعارف/ بيروت؟.

(5) ديوان حسان: 363.



المختار أحمد ديرة

ـ الاستعارة: لفظ مأخوذ من مادة عور.

والعور: ذهاب حس إحدى العينين.

الأعور: الرديء من كل شيء، ومن ليس له أخ من أبويه.

والعوراء: الكلمة أو الفعلة القبيحة.

العورة: الخلل في الثغر وغيره والسوأة. وكل أمر يستحيا منه.

العورة: كل بيت أو موضع فيه خلل يخشى دخول العدو منه وفي التنزيل ﴿**يقولون إنّ بيوتنا عورة وما هي بعورة إنْ يريدون إلا فراراً**﴾ [الأحزاب 13].

العارية: ما تداولوه بينهم، جمعه عوارٍ.

أعاره الشيء وأعاره منه واستعاره منه: طلب إعارته[2].

استعار الشيء منه طلب أن يعطيه عارية ويقال: استعاره إياه.

الاستعارة: مصدر استعار وهو أخذ العارية.

والعارية والإعارة والاستعارة كلها مشتقة من عور، إلا أن لكل لفظة معنى محدداً.

فالعارية: ما يعطى لوقت ولا يمتلك ثم يرجع لصاحبه.

والإعارة: مصدر أعار.

والاستعارة: استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء عرف بها.

ـ الاستعارة: (في علم البيان) استعمال كلمة بدل أخرى لعلاقة المشابهة، مع القرينة الدالة على هذا الاستعمال، كاستعمال الأسد في الشجاعة.

والاستعارة: صك يطلب به القارىء كتاباً من المكتبات العامة، يذيله بتوقيعه فيكون سنداً عليه[3].

الاستعارة لغة: الأخذ على سبيل العارية، وهي اصطلاح بلاغي يدل على مبحث من مباحث علم البيان، ويمهد له دائماً بالكلام عن الحقيقة والمجاز، لأن الاستعارة عند البلاغيين مجاز علاقته التشبيه، ولا يمكن دراستها إلا على أساس دراسة الفرق بين الحقيقة والمجاز. والاستعارة في البلاغة تبحث في التشبيه عندما يضمر في النفس، فلا يصرح بشيء من أركانه سوى لفظة المشبه. ويدل عليه بأن يثبت للمشبه أمر مختص بالمشبه به من غير أن يكون هناك أمر ثابت حساً أو عقلاً أجري عليه اسم ذلك الأمر ويسمى استعارة بالكناية أو مكنياً عنه، وقد ترد الاستعارة تخييلية أو تحقيقية[4].

الاستعارة: ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه، مع طرح ذكر المشبه من التبيّن كقولك: لقيت أسداً وأنت تعني به الرجل الشجاع، ثم ذكر المشبه به مع ذكر القرينة يسمى: استعارة تصريحية وتحقيقية[5].

والاستعارة: أن يضعوا (أي العرب) الكلمة للشيء مستعارة من موضع آخر فيقولون: «انشقت عصاهم» إذا تفرقوا، وذلك يكون للعصا ولا يكون للقوم، ويقولون: (كشفت عن ساقها الحرب)، وفي كتاب الله ﴿**كأنهم حمر مستنفرة**﴾ [المدثر 50] يقولون للرجل المذموم إنما هو حمار، ومنه قوله تعالى: ﴿**التفت الساق بالساق**﴾ [القيامة 29]، ﴿**أإنا لمردودون في الحافرة**﴾ [النازعات 10][6].

والاستعارة: هي تشبيه حُذف منه جميع أركانه إلا المشبه أو المشبه به،

وأُلحقت به قرينة تدل على أن المقصود هو المعنى المستعار لا الحقيقي، نحو قول المتنبي في مدح سيف الدولة: -

فلم أر قبلي من مشى البحر نحوه ولا رجلاً قامت تعانقه الأُسدُ

فشبه الممدوح بالبحر لكرمه وبالأسد لشجاعته، وأما القرينة التي تمنع من إرادة المعنى الحقيقي فلفظية وهي (مشى وتعانقه) لأن البحر لا يمشي والأُسد لا تعانق.

والاستعارة من حيث ذكر أحد طرفيها نوعان: -

* تصريحية: وهي ما صُرح فيها بذكر المشبه به أو المستعار منه.

* مكنية وهي ما حُذف فيها المشبه به أو المستعار منه، ورُمِز إليه بشيء من لوازمه[7].

قال ابن قتيبة: العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاوراً لها أو مشاكلاً فيقولون للنبات: نوء، لأنه يكون عند النوء عندهم ويقولون للمطر: سماء لأنه من السماء ينزل، ويقولون: ضحكت الأرض إذا أنبتت لأنها تبدي عن حسن النبات وتنفتق عن الزهر.

قال صاحب البرهان وأما الاستعارة فإنما احتيج إليها في كلام العرب لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم، وليس هذا في لسان غير لسانهم، فهم يعبرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة ومن ذلك قول الشاعر: فللموت ما تلد الوالدة..

والوالدة إنما تطلب الولد ليعيش لا ليموت ولكن لما كان مصيره إلى الموت جاز أن يقال: (للموت ولدته).

ومثله في القرآن الكريم: ﴿**وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً**﴾[1]، فقد حجبوا قلوبهم عن تفهمه، وصدفوا بأسماعهم عن تدبره، فجاز

(1) سورة الإسراء، آية: 45 - 46.

أن يُقال على المجاز والاستعارة أن الذي تلا ذلك عليهم جعلهم كذلك.

والاستعارة عند أبي هلال العسكري: هي نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه، والأساس الذي تقوم عليه الاستعارة هو التشبيه ولذلك عُدَّ التشبيه أصلاً، وعُدت الاستعارة فرعاً له. وقد اختلف العلماء في ذلك؛ فجعلوا بعض الاستعارات تشبيهات، وكثيراً ما يعكسون فيطلقون على بعض التشبيهات لقب الاستعارة.

وقد ذكر العلماء تعريفات للاستعارة أذكر منها: -

(1) الاستعارة: استعمال العبارة في غير ما وضعت له في أصل اللغة.

(2) الاستعارة: تعلق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة.

(3) الاستعارة: نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما بسبب ما..

(4) الاستعارة: ذكر الشيء باسم غيره، وإثبات ما لغيره له لأجل المبالغة في التشبيه.

(5) الاستعارة: تصييرك الشيء الشيء وليس به، وجعلك الشيء الشيء وليس له، بحيث لا يلحظ فيه معنى التشبيه صورة ولا حكماً.

(6) الاستعارة: نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض.

(7) الاستعارة: أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدعياً دخول المشبه به في جنس المشبه والإدلال على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به.

(8) الاستعارة: مجاز لغوي علاقته المشابهة.

(9) تشبيه حُذف أحد طرفيه (8).

المصـــادر

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ ترتيب القاموس ـ الطاهر الزاوي.

3 ـ المعجم الوسيط ـ د. إبراهيم أنيس وآخرين، طبع المجمع العلمي بالقاهرة.

4 ـ الموسوعة العربية الميسرة ـ محمد شفيق غربال ـ طبعة دار الشعب بمصر.

5 ـ التعريفات للجرجاني ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت لبنان.

6 ـ الصاحبي في فقه اللغة. ـ لابن فارس ـ طبعة بدران ـ بيروت لبنان.

7 ـ المعجم المفصل في اللغة والأدب ـ د. ميشال عاصي، دار العلم للملايين.

8 ـ معجم البلاغة للدكتور/ بدوي طبانة ـ الجزء الثاني ـ منشورات جامعة طرابلس ـ كلية التربية.



المختار أحمد ديره

اللحن: لغة؛ الميل والإفصاح، ولحن في كلامه؛ إذا مال به عن الإعراب إلى الخطأ أو صرفه عن موضوعه إلى الإلغاز[1]، ولحّن في قراءته إذا غرد وطرب فيها بألحان، وفي الحديث «اقرؤا القرآن بلحون العرب»، وهو ألحن الناس إذا كان أحسنهم قراءة أو غناء، واللحن: ترك الصواب في القراءة والنشيد[2].

وألحنه القول: أفهمه إياه، ولحنه: فهمه، وفي الحديث قال رسول الله ﷺ: «إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض» أي أفطن لها وأجدل قال ابن الأثير: اللحن؛ الميل عن جهة الاستقامة[3].

واللحن: بفتح الحاء اللغة؛ لذا روي أن القرآن نزل بلحن قريش أي بلغتهم. وفي حديث عمر رضي الله عنه «تعلموا الفرائض والسنة واللحن» أي اللغة. وقد وجه الزمخشري الحديث بقوله: «تعلموا الغريب واللحن لأن في ذلك علم غريب القرآن ومعانيه ومعاني الحديث والسنة، ومن لم يعرفه لم يعرف

(1) أساس البلاغة: الزمخشري.

(2) (3) لسان العرب: ابن منظور.

أكثر كتاب الله ومعانيه ولم يعرف أكثر السنن» وقال أبو عبيد: «تعلموا اللحن أي الخطأ في الكلام لتحترزوا منه»[4].

واللحن الذي نقصده في هذا الموضوع هو الخروج عن حد الصواب وصرف الكلام عن سننه الجاري عليها إما بإزالة الإعراب أو التصحيف أو دلالة المعنى. وقديماً قال بعض الأدباء إن اللحن محمود إذا لم يكثر لأن فيه بلاغه، وإياه قصد الشاعر بقوله:

منـطق صـائب وتلحن أحيـا   ناً وخير الحديث ما كان لحناً[5]

وقديماً شغل العرب بالجانب اللفظي وحده وذلك بعد أن اختلطوا بغيرهم من الأمم الأجنبية، حيث رأوا أن لغة الأعـاجم قد تفسـد عليهم لغتهم وذلك بإدخال بعض الألفـاظ والتراكيب إليهـا وبنطق العـربية بلهجـة فيها لكنـة وغير فصيحة، فمنذ أن خرج المسلمون إلى الغزوات الكبرى بعد وفاة النبي ﷺ لاحظ العرب أن اللحن أصبح يدب إلى لغتهم أكثر مما كان على عهد رسول الله ﷺ.

ويجمع النحاة وعلماء العربية على أن سبب وضع النحو هو انتشار اللحن وفساد الألسنة واختلالها، وذلك بعد أن عم نور الإسلام معظم أقطار الدنيا، فقد كان سبباً قوياً في انتشار الغة العربية في الأقطار المفتوحة، كما أنه كان سبباً أيضاً في قدوم تلك العناصر الأجنبية والأعجمية التي وفدت بعد إسلامها إلى عاصمة الخلافة «المدينة المنورة»، وإلى «مكة المكرمة» في الحج والعمرة. وكانت تلك الأفواج تختلط بالعرب في أسواقها وبيوتها ومساجدها ونـواديها، وكـان لذلـك الاختلاط أثره في اللغة حيث دب إليها اللحن وتسربت إليها ألفاظ أحدثت فيها خللاً كان سبباً في نشأة النحو، وأرى أن أسباب نشأة النحو تنحصر في أربعة:

أ - سبب ديني ويتمثـل ذلك في حـرص المسلمين الشـديـد على أداء نصوص الذكر الحكيم صحيحة فصيحة سليمة خالية من اللحن، تفادياً لاختلال

---

(4) ينظر لسان العرب ابن منظور.

(5) البيان والتبيين: الجاحظ ح 147/1.

المعاني واختلاط الألفاظ واختلاف التراكيب والوقوع في الضلال الذي قال عن الرسول ﷺ عندما سمع قارئاً يلحن فقال: «أرشدوا أخاكم فقد ضل».

ب ـ سبب قومي ويرجع ذلك إلى اعتزاز العرب بلغتهم وخشيتهم عليها من الفساد والاندثار والفناء، إلى جانب الذوبان في غيرها من اللغات، زد على ذلك الإحساس الذي يشعر به كل من يتعلمها والاعتزاز الذي ينتمي إليه كل من ينطق بها.

حـ ـ سبب اجتماعي ويتمثل في حرص من دخلوا الإسلام من غير العرب على الاندماج في الـدولة الجـديدة، فكـانت حاجتهم إلى تعلم لغـة الدول، ومخاطبة الخليفة، وفهم تعاليم القرآن الكريم، سبباً في وضع أسس لـرسمها صحيحة خالية من كل عيب.

د ـ رقي العقل العربي وتقـدم الحياة التي أحـوجت العرب في حيـاتهم اليومية إلى استعمالات جديدة لم تكن موجودة من قبل لتساير حياتهم[6].

واللحن بوصفه ظاهرة نشـأت بسبب اختلاط العـرب بغيرهم. وأرى أن التمدن والتحضر كانا سبباً أيضاً في نشأة اللحن إذ إن العرب عندما هجروا البادية وسكنوا المدن واختلطت لغتهم بغيرهم، ولم يعودوا يختلطون بالعرب الفصحاء دب اللحن إلى لغتهم وسرى في استعمالاتهم.

ونبه علماء العربية منذ زمن بعيد إلى أن ظاهرة اللحن يتعاظم خطرها على نص القرآن الكريم واللغة الفصحى، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يبعث إلى جنوده وهم بأذربيجان يأمرهم بأشياء منها: «تعلموا العربيـة»[7] ويقرر أبـو الطيب اللغوي أن أول ما اختل من كلام العرب فأحوج إلى التعلم الإعراب[8]، وهذا الزبيدي في مقدمة كتابه (طبقات النحويين واللغويين) يقـول: «ولم تزل

---

(6) ينظر: دراسة في النحو الكوفي: مختار ديرة ص 44 وما بعدها.

(7) طبقات النحويين واللغويين: الزبيدي ص 3.

(8) مراتب النحويين ص 5.

العرب تنطق على سجيتها في صدر إسلامها وماضي جاهليتها حتى أظهر الله الإسلام على سائر الأديان، فدخل الناس فيه أفواجاً وأقبلوا إليه ارسالاً، واجتمعت فيه الألسنة المفرقة واللغات المختلفة ففشا الفساد في اللغة العربية، واستبان منها في الإعراب الذي هو حليها، والموضح لمعانيها فتفطن لذلك من نافر بطباعه سوء إفهام الناطقين من دخلاء الأمم بغير المتعارف من كلام العرب، فعظم الاشفاق من فشو ذلك وغلبته حتى دعاهم الحذر من ذهاب لغتهم وفساد كلامهم إلى أن سببوا الأسباب في تقييدها لمن ضاعت عليه وتثقيفها لمن زاغت عنه»[9].

وقد روي أن عبد الملك بن عبد العزيز كان يحذر أبناءه من اللحن، لأنه كان يرى أن اللحن في منطق الشريف أقبح من آثار الجدري في الوجه، وأقبح من التفتق في ثوب نفيس[10] ولا يسعني إلا أن أسوق أمثلة أوردتها كتب التراجم والموضوعات المتخصصة، تبين لنا بعضاً من أمثلة اللحن منها:

روي أن سبب وضع النحو أن علياً رضي الله عنه سمع قارئاً يقرأ **﴿لا يأكله إلا الخاطئين﴾**[11]والصواب الخاطئون لأنها فاعل يأكل فوضع النحو[12] .

ويروى أيضاً أن أعرابياً قدم على خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب المدينة فقال: من يقرئني شيئاً مما أنزل الله تعالى على محمد ﷺ؟ فأقرأه رجل سورة براءة فقال **﴿إن الله بريء من المشركين ورسوله﴾**[13] بجر رسوله فقال الأعرابي: أوقد بريء الله من رسوله؟ إن يكن الله تعالى بريء من رسوله فأنا أبرأ منه، فبلغ عمر رضي الله عنه مقالة الأعرابي فدعاه فقال: يا أعرابي! أتبرأ من رسول الله ﷺ؟ فقال: يا أمير المؤمنين إني قدمت المدينة ولا علم لي بالقرآن

---

(9) ص 1، 2.

(10) العربية: يوهان فك ص 36.

(11) الحاقة 37.

(12) نشأة النحو: طنطاوي ص 17.

(13) التوبة، آية: (3).

فسألت من يقرئني؟ فاقرأني هذا سورة براءة فقال: ﴿**إن الله بريء من المشركين ورسوله**﴾ فقلت: أو قد بريء الله تعالى من رسوله؟ إن يكن الله تعالى بريء من رسوله فأنا أبرأ منه فقال عمر رضي الله عنه: ليس هكذا يا أعرابي فقال: كيف يا أمير المؤمنين؟ فقال ﴿**إن الله بريء من المشركين ورسوله**﴾ - بضم اللام - فقال الأعرابي وأنا والله ابرأ ممن بريء الله ورسوله منهم، فأمر عمر رضي الله عنه ألا يقرىء القرآن إلا عالم باللغة وأمر أبا الأسود الدؤلي أن يضع النحو[14].

والأمثلة تنِدّ عن الحصر ولا تقع تحت إحصاء لكثرتها. وما يهمنا هنا أن جرثومة اللحن التي انتشر وخشي العرب أن تطول القرآن الكريم فوضعوا في محاربتها ما وسعهم أن يضعوه، وعابوا على الذين يلحنون وعدّوهم خارجين عن لسانهم، ووصفوهم بأبشع الأوصاف، وانبرت ثلة من الباحثين والفقهاء والعلماء تؤلف كتباً عدة تنبه على اللحن وخطورته، وهذه بعض أسماء الكتب ومؤلفيها.

1 - ما تلحن فيه العامة لعلي بن حمزة الكسائي ت 189 هـ.
2 - البهاء فيما تلحن فيه العامة لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء ت 207 هـ.
3 - ما تلحن فيه العامة لأبي عبيد معمر بن المثنى ت 209 هـ.
4 - لحن العامة لأبي عثمان بكر بن محمد المازني ت 248 هـ.
5 - لحن العامة لأبي حاتم السجستاني ت 255 هـ.
6 - لحن العامة لأبي حنيفة الدينوري ت 290 هـ.
7 - ما تلحن فيه العامة لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب ت 291 هـ.
8 - ما تلحن فيه العامة لأبي نصر أحمد بن حاتم الباهلي ت 331 هـ.
9 - لحن الخاصة لأبي هلال العسكري ت 395 هـ.
10 - درة الغواص في أوهام الخواص للحريري ت 516.

وإلى جانب التنبيه إلى الأخطار تحدثنا كتب التراث عن أولئك الذين لم يلحنوا وعدوا منهم كما قال الأصمعي «أربعة لم يلحنوا في جد ولا هزل:

---

(14) نشأة النحو: طنطاوي 17، 18.

الشعبي، وعبد الملك بن مروان، والحجاج بن يوسف، وابن القرية، والحجاج أفصحهم» وقال ابن شبرمة يمدح الذين لا يلحنون «إذا سرّك أن تعظم في عين من كنت في عينه صغيراً، ويصغر في عينك من كان في عينك عظيماً، فتعلم العربية فإنها تجريك عن المنطق وتدنيك من السلطان»[15] ويقال «الإعراب حلية الكلام ووشيه» وقال بعض الشعراء:

النحو يبسط من لسان الألكن ... والمرء تكرمه إذا لم يلحن

وإذا طلبت من العلوم أجلها ... فأجلها منها مقيم الألسن[16]

وسمع أعرابي مؤذناً يقول: أشهد أن محمداً رسول الله بنصب رسول على أنها صفة لمحمد فقال له ويحك، يفعل ماذا؟ أي أنه لم يسمع خبر إن في الجملة.

وسمع أعرابي آخر إماماً يقرأ ﴿**ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا**﴾ بفتح تاء تنكحوا فقال: سبحان الله! هذا قبل الإسلام قبيح فكيف بعده، فقيل له: إنه لحن والقراءة «تنكحوا» بضم التاء فقال: قبحه الله لا تجعلوه إماماً بعدها فإنه يحل ما حرم الله»[17].

وقال علي بن محمد العلوي:

رأيت لسانَ المرء رائدَ عقله ... وعنوانَه فانظر بماذا تُعَنْوِن

ولا تَعْدُ إصلاحَ اللسان فإنه ... يُخبّر عما عنده ويُبين[18]

ويُعجبني زيُّ الفتى وجمالُه ... فَيسْقُطُ من عينيّ ساعة يلحن

وروي عن علي بن حمزة الكسائي المتوفى 189 هـ وهو أحد القراء السبعة أنه كان يمتدح الذين يقرؤون القرآن الكريم ولا يلحنون، ويشيد بالنحاة لأنهم يضبطون الكلام فقال:

إنما النحو قياس يتبع ... وبه في كل علم ينتفع

فإذا ما أبصر النحو الفتى ... مرّ في المنطق مرًا واتسع

(15)، (16)، (17) عيون الأخبار: ابن قتيبة 157/2.

(18) بهجة المجالس وأنس المجالس: ابن عبد البر 66/1 ط دار الكتب العلمية.

واتــقــاه كــلُّ مــن جــالـســه	مـن جـليس نــاطـق أو مـسـتـمـع
وإذا لـم يُـبْـصـر الـنحـوَ الـفـتـى	هــاب أن يـنـطق جُبـنـا وانقمـع
يــقــرأ الــقــرآن لا يــعــرف مــا	فــعـل الإعــرابُ فــيــه وصـنـع
يــخــفض الــصــوت إذا يــقــرؤه	وهــو لا عــلـم لــه فـيـا اتَّـبـع
والــذي يــقــرؤه عــلـمــاً بــه	إن عـراه الشـك في الحـرف رجـع
نــاظـرًا فــيــه وفــي إعــرابــه	فــإذا مــا عــرف الــحـق صـدع
أهــمــا فــيــه ســواءٌ عــنـدكـم	لـيـست السـنـة فـيـنـا كـالـبِـدَع
وكــذلــك الجهــل والـعلم فـخـذ	منـه مـا شئت ومـا شئت فـدع[19]

وهذا أبو مسلم مؤدب عبد الملك بن مروان قد نظر في النحو وصار علماً فيه، ولكن عندما أحدث الناس التصريف لم يحسنه فهجا أصحابه بقوله:

قـد كان أخـذهم في النحـو يعجبني	حتى تعـاطـوا كـلام الـزنـج والـروم
لمــا سمعت كـلامــاً لست أعـرفــه	كــأنــه زجــل الـغــربــان والـبــوم
تــركـت نحــوهـم والله يعـصـمـنـي	من التقحم في تـلك الجـراثـيم[20]

لقد كان اللحن مرتبطاً أشد الارتباط باختلاط العرب بغيرهم من الشعوب والأمم غير العربية فما أن فتحت بعض البلدان ودخلها المسلمون الذين نقلوا لغتهم إليها حتى كان الاختلاط بين لغتي البلاد المفتوحة والوافدين إليها واضحاً، إلا أنه كان يقوى ويضعف، وكان له أثر في لغة الفاتحين، ولا يمكن أن يعيش الفاتحون بمعزل بلغتهم عن أهل البلاد المفتوحة «بل كان ثمة أخذ وعطاء في شؤون الحياة تبعه أخذ وعطاء أيضاً في اللغة ومن هنا نشأت لغة للتفاهم»[21].

وهـذا الاختلاط نشـأت عنه أخـطاء لغويـة أهمها مـا يتصل بـالإعـراب والتراكيب فأسرى الحروب في الفتوحات الإسلامية كان لهم أثر أيضاً في اللغة العربية. وتحكي لنا كتب التاريخ والأدب كثيراً من القصص عن أولئك الذين اشتروا أنفسهم مقابل أن يعلموا بعض العرب الكتابة، وعن أولئك الذين حرروا

(19) بهجة المجالس وأنس المجالس: ابن عبد البر 69/1.

(20) معجم الأدباء: ياقوت الحموي 193/13، 194.

(21) اللحن في اللغة العربية: يوسف أحمد المطوع ص 134 ط الكويت.

رقابهم بسبب بعض الأعمال التي قدموها للمجتمع الإسلامي، أو الذين اعتقوا بدخولهم في دين الله، كما أن لظاهرة الجواري والتسري أثراً كذلك في خلق جيل نشأ على غير ألسنة العرب الفصحاء. ونجد في كتب التراجم من كانت أمه قبطية أو بيزنطية أو فارسية أو غيرها وتخبرنا بعض الكتب عن هدية الخليفة الوليد بن يزيد لابن ميادة الشاعر وهي عبارة عن جارية من طبرستان وفي لهجتها شيء من اللكنة يقول لها ابن ميادة:

بأهلي ما ألذك عند نفس ... لو أنك بالكلام تعربينا
كأنك ظبية مضغت أراكا ... بواد الجزع حين تبغمينا[22]

وهذا الرشيد يقول يوماً لأولاده «ما ضر أحدكم لو تعلم من العربية ما يصلح به لسانه، أيسر أحدكم أن يكون لسانه كلسان عبده وأمته»[23].

ولقد كانت طبقة الموالي من الذين ساهموا في تنقية اللغة العربية بحرصهم على تعلمها على وجهها الصحيح، وكانت في سبيل طموحها إلى محاكاة الطبقة السائدة في الدولة الإسلامية التي كانت من الخلفاء وجلسائهم من جهابذة العربية، قد حملت لواء حركة تنقية اللغة العربية وذلك بإعلاء شأن اللغة البدوية الخالصة، فهذا الحسن البصري وهو ابن لأحد أسرى الحرب يضعه أبو عمرو بن العلاء ورؤبة إلى جانب الحجاج، وهذا زياد الأعجم في بلاط المهلب بن أبي صفرة ينال مجدًا وعلوًا لشعره على الرغم من كونه فارسيًا[24] وأما الحديث عن المولدين من الشعراء فيطول، ولحنهم كان كثيرًا مما دعا أهل اللغة أن يضعوا ابن ميادة آخر من يحتج بشعره.

وإذا ما تحدثنا عن اللبس الذي يؤدي إلى اللحن في الكتابة أو الكلام، فإننا نجد أن ذلك مرده من وجهة نظري إلى النقط أو الإعجام، وحركة الإعراب أو الشكل والجهل بالعلوم العربية أو العجمة التي لا تعرف العربية ومشتقاتها

(22) العربية يوهان فك ص 36.

(23) صبح الأعشى: القلقشندي 168/1.

(24) ينظر: العربية: يوهان فك ص 40 وما بعدها.

وسياقها. وإن سَوْق أمثلة سريعة يرينا كيف كان يحصل اللبس المؤدي إلى اللحن ومنها:

أ ـ الإعجام أو النقط: فكثيرًا ما كان القراء يقرؤون قوله تعالى﴿فتبينوا﴾ على «فتثبتوا» وإن كان معناهما واحدًا وكذلك «ننشزها» قرؤوها «ننشرها»، ولذا تنبه العرب الاوائل إلى نقط الحروف حتى لا يقع فيها تصحيف، وقيل أول من بدأ بذلك على المشهور هو أبو الأسود الدؤلي، وقد قال بعضهم «إعجام الكتب يمنع من استعجامها» ويقول القلقشندي« النقط مطلوب عند أمن اللبس لأنه إنما وضع لذلك»[25] ولذلك نرى أن العرب لم ينقطوا إلا الحروف المتشابهة حتى يميزوا بينها، وتركوا ما لا نظير له مثل الألف واللام والواو والكاف والهاء.

ب ـ الشكل أو حركة الإعراب: وأعني بها الضمة والفتحة والسكون والكسرة، وكان العرب الأوائل لا يضعون هذه العلامات على الحروف، ويرونها تنقص من قيمة الكتاب، ولذا يقول ابن درستويه «ومن شأن كتاب الدواوين التخفيف وإغفال الشكل من كل ما وضح ولم يلتبس»[26].

جـ ـ الجهل بعلوم العربية: وهذا مؤداه الجهل بمفردات الكلمات وتصريفها، فالذي كان يقول عن قول الله تعالى ﴿يوم ندعو كل أناس بإمامهم﴾ أن الله سيدعو الناس يوم القيامة بأمهاتهم يجهل بلا شك أن إمام ليست جمعاً لأم، وزاد على ذلك أن الله تعالى سيدعونا يوم القيامة بأمهاتنا حتى لا يحرج عيسى عليه السلام، وهذا خطأ فظيع مؤداه الجهل بعلوم العربية والأمثلة على ذلك كثيرة.

د ـ العجمة: فحين فتحت البلاد ودخل الإسلام وهبَّ الناس لتعلم العربية لغة القرآن الكريم، وهو الدستور الجديد، وجدت لهجات غير عربية تتحدث العربية، ونشأت على ألسنتهم غير السليمة لهجات صوتية تخالف العربية نطقاً، فأبدلوا حرفاً مكان حرف قريب منه في المخرج، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً.

---

(25) صبح الأعشى 158/3.

(26) اللحن في اللغة العربية: يوسف أحمد المطوع ص 182.

ونستطيع القول إنّ ترك الإعجام والشكل والجهل بالعربية والعجمة كانت أسباباً جرَّت الكثير من اللحن إلى العربية، وإن إهمال شكل الحروف إلى يومنا هذا يسبب لحنًا وخطأً لطلاب المدارس والجامعات، فالكتب المدرسية الخالية من شكل بعض حروفها يقرؤها الطلاب خطأً ويحفظون بعض التراكيب خطأً، فالذي قرأ مثلاً قوله تعالى ﴿**يس والقرآن الحكيم**﴾ وبدون أن تضع أمامه كسرة تحت النون في القرآن، وأخرى تحت الميم في الحكيم، ترى هل يقرؤها والقرآنُ بالضم أو القرآنَ بالفتح.

إن وضع علامات الإعراب على الحروف في الطباعة اليوم سيقضي على لحن كثير ولبس أكثر، وسوف يعين الطلاب على معرفة لغة سليمة خالية من اللحن تنمي فيهم الإحساس بقيمة هذه اللغة وتعينهم على فهم القرآن الكريم، وعندئذ سيعرفون «**إنما يخشى الله من عباده العلماء**» أن العلماء بضم الهمزة فاعل يخشى، وأن الله بالفتح هو المنصوب بيخشى على التعظيم، ويقابله في العربية «مفعول به» ولم أقل ذلك لأن الله سبحانه يفعل ولا يفعل به شيء، وحينما يقرأ قوله تعالى ﴿**ولينصرن الله من ينصره**﴾بضم الهاء في الله، يفهم أن الله هو الفاعل وأنه هو الذي ينصر من ينصر دينه باتقائه والعمل بما فيه، أما إذا تركت بلا شكل فربما قرأ الله بالنصب وبعدئذ يختلف المعنى.

وعلينا وقد رأينا أسباب اللحن ـ أن نقدم كتاباتنا مشكولة مضبوطة حتى لا يقع فيها لبس، خاصة للمبتدئين، وعلينا أيضاً أن نعتني بالمعاجم ونبسِّطها للمبتدئين أيضاً، ونترك الأخرى للمتخصصين فليست هناك فائدة في معجم ضخم يقدم لطالب في الإعدادية أو الثانوية، ولا يفوتني أن أنبه إلى الاعتناء بلغة القرآن الكريم وحفظ مفرداته وتراكيبه، واستعمال العبارات السليمة في تعليم الطلاب، وأن نبتعد عن العامية، فهي شر ابتليت به الأمة العربية، أبعدها عن دستورها الخالد. فالقرآن الكريم هو صاحب الفضل في حفظ اللغة إلى يومنا هذا، ولولاه لكانت العربية في عداد اللغات الميتة المندثرة كالأشورية والحميرية.

رسالة إلى سرايفو

الأستاذ سعيد سالم الفاندي
جامعة الجبل الغربي - الجماهيرية العظمى

إليها وقد غاب عنها القمر ... وقد لفها ليلها المكفهر
وسودت الأفق تلك الغيوم ... وفي الروض نار الوغى تستعر
تغني لها الريح لحن الأسى ... فيرثي لها تربها والحجر
وترتجف الأرض من وقعه ... تضج الخلائق إلا البشر
وتغفل «بالشرق» عنها شعوب ... تفاخر أعداءها بالأثر
وتجنح «للغرب» في كل أمر ... وفي حضن أعدائها تحتضر

* * *

«سرايفو» لا ترقبي نصرة ... من الشرق فالشرق تحت الجدر[1]
يقطع بالموت أيامه ... وآمال أبنائه تنتحر
وأنت تصدين ظلم الصليب ... بعزم من المؤمن المصطبر
فكم من رجالك مستبسل ... ينادي على خالد أو عمر
يقولون «للصرب» لن تفلحوا ... فضرغام إسلامنا قد زأر

* * *

(1) جمع جدار.

«سراييڤو» لن يطفيء الحاقدون ... بأفواههم شعلة تستعر
ولن يحجب الكافرون الهدى ... ولن يقهر الظالمون القدر
شهيدك يرقب يوم الخلاص ... ويبسم للأمل المنتظر
له مهجة في جنان النعيم ... وفي قبره جسد قد طهر
تغني له الطير لحن الخلود ... ويذكيه بالعطر نحل الزهر
وتحنو عليه ظلال الوفاء ... ويسقيه بالحب ماء المطر
وتنمو على سفحه باسقات ... يصافحه فيؤها والثمر
«سراييڤو» بعد الشتاء الربيع ... ونصرك بعد العنى والضجر
سيهدأ نهرك بعد اضطراب ... وتصفو عيونك بعد الكدر
وتكسى جبالك بعد الغمام ... بأطواق أنعامها المزدهر
ويشرق في الأفق فجر جديد ... إذا ما تبسَّم ثغر القدر
ويعلو الهلال ويهوي الصليب ... بفتح من القاهر المقتدر

* * *

«سراييڤو» لا تعذلي شاعراً ... تذكر عهداً جميل الصور
تذكر تلك الروابي التي ... تتيه بجناتها والنهر
وتلك المساجد في أنسها ... تفوح بعطر التقى المنتشر
وصارت تلاحقه كلما ... تمكن في النفس وقع الخبر
فما العيش إن لم يكن وثبة ... إلى نجدة المسلم المحتضر

* * *



BULLETIN OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

TENTH YEAR

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 800045

1 Libyan Dinar or equivalent